

Министерство образования и науки Украины
Харьковская национальная академия городского хозяйства

В. В. Будко, А. Б. Зинчина, Ю. А. Фатеев

ХРЕСТОМАТИЯ ПО ФИЛОСОФИИ

Харьков ХНАГХ 2010

Будко В. В. Хрестоматия по философии (для студентов всех курсов всех специальностей всех форм обучения академии) / В. В. Будко, А. Б. Зинчина, Ю. А. Фатеев; Хark. нац. акад. гор. хоз-ва. – Х.: ХНАМГ, 2010. – 365 с.

Составители: В. В. Будко,
А. Б. Зинчина,
Ю. А. Фатеев

Рецензент: к. фил. н., доц. О. К. Садовников

Рекомендовано кафедрой философии и политологии,
протокол № 2 от 28.09.2010 р.

Оглавление

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
I. ФИЛОСОФИЯ И ЕЁ РОЛЬ В ОБЩЕСТВЕ	5
II. БЫТИЕ И МАТЕРИЯ	53
III. СОЗНАНИЕ	89
IV. ПОЗНАНИЕ	127
V. ВСЕОБЩИЕ ЗАКОНЫ БЫТИЯ	152
VI. ОБЩЕСТВО: ОСНОВА ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ	190
VII. НАПРАВЛЕННОСТЬ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА	245
VIII. ГОСУДАРСТВО	269
IX. ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ ОБЩЕСТВА	297
X. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ	326

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сегодня, в связи с проблемой глобализации, с необходимостью гуманизации этого процесса возрастает роль философского знания как способа всестороннего охвата действительности. Определенную помощь в освоении этого знания оказывают учебники и учебные пособия. Однако здесь мы получаем философское знание не «в чистом виде», а в интерпретации авторов данных пособий через призму их видения философии. Между тем, чтобы глубоко и всесторонне изучить философию, надо окунуться в мир философской мысли, непосредственно познакомиться с идеями и концепциями философов. А для этого надо обратиться к их работам. Однако для студента технического вуза из-за сложности текстов и объемности работ такая форма решения задачи может оказаться неприемлемой.

Решает эту проблему, хотя и не в полной мере, хрестоматия, где есть подборка материала по той или иной философской проблеме.

Составители хрестоматии стремились к тому, чтобы подобранные выдержки из текстов отображали различные подходы к предмету, к философским проблемам, чтобы они адекватно выражали взгляды соответствующих философов и при этом были доступны для понимания широкой читательской аудитории. В подборке фрагментов соблюдался принцип освещения исторического движения философской мысли.

Данная хрестоматия является учебным пособием для студентов изучающих философию в высших учебных заведениях. Представленный материал может быть использован не только для подготовки к практическим занятиям, но и для написания рефератов, докладов. Полезным это издание будет и для аспирантов при подготовке к сдаче кандидатского минимума по философии.

I. ФИЛОСОФИЯ И ЕЁ РОЛЬ В ОБЩЕСТВЕ

Платон. Федр // Сочинения. В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 185.

...В род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, — никому, кто не стремился к познанию. Потому-то, милые мои Симмий и Кебет, истинные философы гонят от себя все желания тела, крепятся и ни за что им не уступают, не боясь разорения и бедности, в отличие от большинства, которое корыстолюбиво, и хотя они, в отличие от властолюбивых и честолюбивых, не страшатся бесчестия и бесславия, доставляемых дурною жизнью, они от желаний воздерживаются.

— Так ведь иное было бы и недостойно их, Сократ! — воскликнул Кебет.

— Да, недостойно, клянусь Зевсом. Кто заботится о своей душе, а не холит тело, тот расстается со всеми этими желаниями. Остальные идут, сами не зная куда, а они следуют своим путем: в уверенности, что нельзя перечить философии и противиться освобождению и очищению, которые она несет, они идут за ней, куда бы она ни повела.

— Как это, Сократ?

— Сейчас объясню. Тем, кто стремится к познанию, хорошо известно вот что: когда философия принимает под опеку их душу, душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу. Да, стремящимся к познанию известно, в каком положении бывает их душа, когда философия берет ее под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько лишь это возможно, и советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно. Вот то освобождение, которому не считает нужным противиться душа истинного философа, и потому она бежит от радостей, желаний, печалей и страхов, насколько это в ее силах, понимая, что, если кто сильно обрадован, или опечален, или испуган, или охвачен сильным желанием, он терпит только обычное зло, какого и мог бы ожидать, — например,

заболевает или проматывается, потакая своим страстям, — но и самое великое, самое крайнее из всех зол и даже не отдает себе в этом отчета.

— Какое же это зло, Сократ? — спросил Кебет.

— А вот какое: нет человека, чья душа, испытывая сильную радость или сильную печаль, не считала бы то, чем вызвано такое ее состояние, предельно ясным и предельно подлинным, хотя это и не так. Ты, я думаю, со мною согласишься, что, в первую очередь, это относится к вещам видимым.

— Охотно соглашусь.

— А согласишься ли ты, что именно в таком состоянии тело сковывает душу особенно крепко?

— То есть как?

— А вот как: у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело. А разделяя представления и вкусы тела, душа, мне кажется, неизбежно перенимает его правила и привычки, и уже никогда не прийти ей в Аид чистою — она всегда отходит, обремененная телом, и потому вскоре вновь попадает в иное тело и, точно посеянное зерно, пускает ростки. Так она лишается своей доли в общении с божественным, чистым и единообразным.

— Верно, Сократ, совершенно верно, — сказал Кебет.

— По этой как раз причине, Кебет, воздержаны и мужественны те, кто достойным образом стремится к познанию, а вовсе не те, о которых любит говорить большинство. Или, может, ты иного мнения?

— Нет, что ты!

— Да, душа философа рассуждает примерно так, как мы говорили, и не думает, будто дело философии — освободить ее, а она, когда это дело сделано, может снова предаться радостям и печалям и надеть прежние оковы, наподобие Пенелопы, без конца распускающей свою ткань. Внося во все успокоение, следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить, пока она жива, а после смерти отойти к тому, что ей сродни, и навсегда избавиться от человеческих бедствий. В завершение такой жизни, Симмий и Кебет, ей незачем бояться ничего дурного, незачем тревожиться, как бы при расставании с телом она не распалась, не рассеялась по ветру, не умчалась неведомо куда, чтобы уже нигде больше и никак не существовать.

После этих слов Сократа наступило долгое молчание.

Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. Т. 2. С. 102— 103.

В последний период развития новейшей философии введение к философии пытались давать главным образом двумя способами: с одной стороны (например, в лекциях Фихте «О назначении ученого»), как переход от обычного взгляда на жизнь к высшему спекулятивному взгляду, присущему философии, — сравнение жизни с философией; с другой стороны (например, небольшое сочинение Фихте «О сущности наукоучения»), как демонстрацию на материале всех наук, что философия совершенно необходима, в особенности для того, чтобы дать этим наукам первоначало, чтобы обосновать и определить их, — сравнение наук с философией, их отношения к ней и наоборот. Первый способ, поскольку в нем восхваляется высший философский взгляд по сравнению с обычным образом мысли, присущим обыденной жизни, можно назвать риторическим, второй же — энциклопедическим, так как он стремится охватить все науки в их связи с философией.

Оба способа, однако, не отвечают своей цели, ибо как может иметь место реальное, плодотворное сравнение философии с жизнью и с науками до знакомства с самой философией и, более того, до полного ее освоения? Ибо пока философия находится еще в спорном, несовершенном состоянии, трудно было бы доказать, что все другие науки должны почерпнуть свои первоначала из философии. <...>

То же самое относится и к дефиниции философии. Если подлинная дефиниция должна быть исчерпывающим понятием философии, реальным, характеристичным описанием, охватывающим весь предмет, то ее нельзя дать во введении. Введение было бы тогда философией, философию тогда нужно было бы отделить от философии или подчинить иной дисциплине, как это происходит у тех, кто устанавливает основной принцип философии во введении.

Краткую, предварительную, поверхностную и общую дефиницию будет дать нетрудно и отнюдь не предосудительно.

Вот она: *познание внутреннего человека, причин природы, отношения человека к природе и его связи с ней или, поскольку еще нет реальной завершенной философии, стремление к такому познанию.*

Фейербах Л. О «начале философии» // Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1. С. 98—99.

Итак, абсолютный философский акт состоит в том, чтобы беспредметное делать предметным, непостижимое — постижимым, другими словами, объект жизненных интересов превращать в мысленный предмет, в предмет знания, —

это тот же акт, которому философия, вообще знание обязано своим существованием. А непосредственным следствием этого является то обстоятельство, что начало философии составляет начало науки вообще, а вовсе не начало специального знания, отличного от знания реальных наук. Это подтверждается даже историей. Философия — мать наук. Первые естествоиспытатели, как древнего, так и нового времени, были философами. На это, правда, указывает и автор разбираемого произведения, но не в начале философии, как следовало бы, а в конце. В самом деле, если начало философского и эмпирического знания непосредственно совпадает как тождественный акт, то, очевидно, задача философии в том, чтобы с самого начала помнить об этом общем происхождении и, следовательно, не начинать с отличия от (научного) опыта, но, скорее, исходить из тождества с этим опытом. По мере развития пусть философия отмежуеться, но если она начнет с обособления, то она никогда в конце надлежащим образом с опытом не объединится, как это все же желательно, — ведь благодаря самостоятельному началу она никогда не выйдет за пределы точки зрения отдельной науки, она неизменно сохранит как бы надуманное поведение щепетильной особы, которая боится потерять свое достоинство от одного прикосновения с эмпирическими орудиями; словно одно только гусиное перо было органом откровения и орудием истины, а не астрономический телескоп, не минералогическая паяльная трубка, не геологический молоточек и не лупа ботаника. Разумеется, это очень ограниченный, жалкий опыт, если он не достигает философского мышления или, так или иначе, не хочет подняться до него; но столь же ограниченной оказывается всякая философия, которая не опирается на опыт. А каким образом философия доходит до опыта? Тем, что она только усваивает его результаты? Нет. Только тем, что она в эмпирической деятельности усматривает также деятельность философскую, признавая, что и зрение есть мышление; что чувственные органы являются органами философии. Новейшая философия именно тем и отличалась от философии схоластической, что она снова соединила эмпирическую деятельность с мыслительной, что она в противоположность мышлению, отмежеванному от реальных вещей, выставила тезис — философствовать следует, руководствуясь чувством. Поэтому если мы обратимся к началу новейшей философии, то мы будем иметь перед собою подлинное начало философии. Не в конце своего пути приходит философия к реальности, скорее с реальности она начинается. Только этот путь, а не тот, который намечается автором в согласии со спекулятивной философией со времен Фихте, есть единственно естественный, то есть целесообразный и верный путь. Дух следует за чувством, а не чувство — за духом: дух есть конец, а не начало вещей. Переход от опыта к философии

составляет нечто неизбежное, переход же от философии к опыту — произвольный каприз. Философия, начинающаяся с опыта, остается вечно юной, философия же, опытом кончающаяся, в конце концов дряхлеет, пресыщается и становится самой себе в тягость...

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 282—283, 286—288.

Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти,— уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру. Если она в момент смерти отделяется от тела и продолжает жить, то нет никакого повода придумывать для нее еще какую-то особую смерть. Так возникло представление о ее бессмертии, которое на той ступени развития казалось отнюдь не утешением, а неотвратимой судьбой и довольно часто, например у греков, считалось подлинным несчастьем. Не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии, а то простое обстоятельство, что, раз признав существование души, люди в силу всеобщей ограниченности никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела. Совершенно подобным же образом вследствие олицетворения сил природы возникли первые боги, которые в ходе дальнейшего развития религии принимали все более и более облик внемировых сил, пока в результате процесса абстрагирования — я чуть было не сказал: процесса дистилляции,— совершенно естественного в ходе умственного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов представление о едином, исключительном боге монотеистических религий.

Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть, не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости. Но он мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести все свое значение лишь после того, как население Европы пробудилось от долгой зимней спячки христианского средневековья. Вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа,— этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он

существует от века? Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира,— а у философов, например у Гегеля, сотворение мира принимает нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве,— составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма. Ничего другого первоначально и не означают выражения: идеализм и материализм, и только в этом смысле они здесь и употребляются. Ниже мы увидим, какая путаница возникает в тех случаях, когда им придают какое-либо другое значение.

...Материализм прошлого века был преимущественно механическим, потому что из всех естественных наук к тому времени достигла известной законченности только механика, и именно только механика твердых тел (земных и небесных), короче — механика тяжести. Химия существовала еще в наивной форме, основанной на теории флогистона. Биология была еще в пленках: растительный и животный организм был исследован лишь в самых грубых чертах, его объясняли чисто механическими причинами. В глазах материалистов XVIII века человек был машиной так же, как животное в глазах Декарта. Это применение исключительно масштаба механики к процессам химического и органического характера,— в области которых механические законы хотя и продолжают действовать, но отступают на задний план перед другими, более высокими законами,— составляет первую своеобразную, но неизбежную тогда ограниченность классического французского материализма.

Вторая своеобразная ограниченность этого материализма заключалась в неспособности его понять мир как процесс, как такую материю, которая находится в непрерывном историческом развитии. Это соответствовало тогдашнему состоянию естествознания и связанному с ним метафизическому, то есть антидиалектическому, методу философского мышления. Природа находится в вечном движении; это знали и тогда. Но по тогдашнему представлению, это движение столь же вечно вращалось в одном и том же круге и таким образом оставалось, собственно, на том же месте: оно всегда приводило к одним и тем же последствиям. Такое представление было тогда неизбежно. Кантовская теория возникновения солнечной системы тогда только что появилась и казалась еще лишь простым курьезом. История развития Земли, геология, была еще совершенно неизвестна, а мысль о том, что нынешние живые существа являются результатом продолжительного развития от простого к сложному, вообще еще не могла тогда быть выдвинута наукой. Неисторический взгляд на природу был, следовательно, неизбежен. И этот

недостаток тем меньше можно поставить в вину философам XVIII века, что его не чужд даже Гегель. У Гегеля природа, как простое «отчуждение» идеи, не способна к развитию во времени; она может лишь разворачивать свое многообразие в пространстве, и, таким образом, осужденная на вечное повторение одних и тех же процессов, она выставляет одновременно и одну рядом с другой все заключающиеся в ней ступени развития. И эту бессмыслицу развития в пространстве, но вне времени, — которое является основным условием всякого развития, — Гегель навязывал природе как раз в то время, когда уже достаточно были разработаны и геология, и эмбриология, и физиология растений и животных, и органическая химия, и когда на основе этих новых наук уже повсюду зарождались гениальные догадки, предвосхищавшие позднейшую теорию развития (например Гёте и Ламарк). Но так повелевала система, и в угоду системе метод должен был изменить самому себе.

В области истории — то же отсутствие исторического взгляда на вещи. Здесь приковывала взор борьба с остатками средневековья. На средние века смотрели как на простой перерыв в ходе истории, вызванный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимания на большие успехи, сделанные в течение средних веков: расширение культурной области Европы, образование там в соседстве друг с другом великих жизнеспособных наций, наконец, огромные технические успехи XIV и XV веков. А тем самым становился невозможным правильный взгляд на великую историческую связь, и история в лучшем случае являлась готовым к услугам философов сборником примеров и иллюстраций.

Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. Спб., 1904. С. 1—16.

Как самым словом, так и первым значением философии — *philosophia* — мы обязаны грекам. Став во времена Платона, по-видимому, техническим термином, это слово означало как раз то, что мы теперь обозначаем словом «наука». Это есть имя, которое получило только что родившееся дитя. Мудрость, которая в форме древних мифических сказаний переходит от поколения к поколению, нравственные учения, житейское благоразумие, которое, накапливая опыт за опытом, облегчает новому поколению жизненный путь, практические знания, найденные в борьбе за существование при разрешении отдельных задач и с течением времени превратившиеся в солидный запас знания и умения, — все это с незапамятных времен существовало у всякого народа и во всякую эпоху. Но «любопытность» освобожденного от жизненной нужды культурного духа, который в благородном покое начинает

исследовать, чтобы приобретать знание ради самого знания, без всякой практической цели, без всякой связи с религиозным утешением или нравственным возвышением, и наслаждаться этим знанием, как абсолютной, от всего прочего не зависимой ценностью, — эту чистую жажду знания впервые обнаружили греки, и этим они стали творцами науки. Как «инстинкт игры», так и инстинкт познания они извлекли из покровов мифических представлений, освободили от подчинения нравственным и повседневным потребностям, и тем возвели как искусство, так и науку, на степень самостоятельных органов культурной жизни. В фантастической расплывчатости восточного быта зачатки художественных и научных стремлений вплетались в общую ткань недифференцированной жизни: греки, как носители западного начала, начинают разделять неразделенное, дифференцировать неразвитые зародыши и устанавливать разделение труда в высших областях деятельности культурного человечества. Таким образом, история греческой философии есть история зарождения науки: в этом ее глубочайший смысл и ее непреходящее значение. Медленно отрешается стремление к познанию от той общей основы, к которой оно было первоначально прикреплено; затем оно сознает само себя, высказывается гордо и надменно и достигает наконец своего завершения, образовав понятие науки с полной ясностью и во всем его объеме. Вся история греческой мысли, от размышления Фалеса о последней основе вещей вплоть до логики Аристотеля, составляет одно великое типичное развитие, темой которого служит наука.

Эта наука направлена поэтому на все, что вообще способно или кажется способным стать объектом познания: она обнимает всю вселенную, весь представляемый мир. Материал, над которым оперирует ставшее самостоятельным стремление к познанию и который содержится в мифологических сказаниях древности, в правилах жизни мудрецов и поэтов, в практических знаниях делового, торгового народа, — весь этот материал еще так невелик, что легко укладывается в одной голове и поддается обработке посредством немногих основных понятий. Таким образом, философия в Греции есть единая неразделенная наука.

Но начавшийся процесс дифференциации не может на этом остановиться. Материал растет, и перед глазами познающего и систематизирующего разума он расчленяется на различные группы предметов, которые, как таковые, требуют различных приемов обсуждения. Философия начинает делиться: из нее выделяются отдельные «философии», каждая из которых требует уже для себя работы всей жизни мыслителя. Греческий дух вступает в век специальных наук. Но если каждая из них получает особое название по своему предмету, то куда девается общее название «философии»?

Оно сохраняется сначала за более общими данными познания. Могучий систематизирующий дух Аристотеля, в котором совершился этот процесс дифференциации, создал, наряду с другими науками, также и «первую философию», т.е. науку об основах, впоследствии названную метафизикой и изучавшую высшую и последнюю связь всего познаваемого; все созданные при разрешении отдельных научных задач понятия соединялись здесь в общее учение о Вселенной, и за этой высшей, всеобъемлющей задачей сохранилось поэтому то название, которое принадлежало единой общей науке.

Однако одновременно с этим сюда привступил другой момент, источники которого лежали не в чисто научном развитии, а в общем культурном движении времени. Описанное разделение научного труда совпало с эпохой падения греческой национальности. Место отдельных национальных культур заняла единая мировая культура, в пределах которой греческая наука хотя и служила существенным связующим звеном, но все же должна была отступить перед другими потребностями или стать на службу к ним. Греческая национальность сменилась эллинизмом, эллинизм — Римской империей. Подготавливался огромный социальный механизм, поглощавший национальную жизнь с ее самостоятельными интересами, противопоставлявший личность как бесконечно малый атом некоторому чуждому и необозримому целому и, наконец, благодаря обострению общественной борьбы заставлявший личность стать как можно более независимой и спасти от шумного брожения времени возможно больше счастья и довольства в тиши внутренней жизни. Где судьбы внешнего мира шумно текли, разрушая на пути целые народы и великие державы, там, казалось, только во внутренней жизни личности можно было найти счастье и радость, и потому вопрос о правильном устройстве личной жизни стал для лучших людей времени важнейшим и насущнейшим. Жгучесть этого интереса ослабила чистую жажду знания: наука ценилась лишь постольку, поскольку она могла служить этому интересу, и указанная «первая философия» с ее научной картиной мира казалась нужной лишь для того, чтобы узнать от нее, какое положение занимает человек в общей связи вещей и как, соответственно тому, должен он устроить свою жизнь. Тип этой тенденции мы видим в стоическом учении. Подчинение знания жизни есть характерная черта того времени, и для него поэтому философия стала означать руководство в жизни и упражнение в добродетели. Наука не есть более самоцель; она есть благороднейшее средство, ведущее к счастью. Новый орган человеческого духа, развитый греками, вступает в продолжительный период служебного отношения.

С веками он меняет своего господина. В то время как специальные науки стали служить отдельным социальным потребностям — технике, искусству обучения, искусству врачевания, законодательству и т.д., философия оставалась

той общей наукой, которой надлежало учить, как человеку достигнуть одновременно и счастья и добродетели. Но чем далее тянулось это состояние мира, чем сильнее дичало общество в жажде наслаждения и беспринципности, тем более надламывалась гордость добродетельных, и тем безнадежнее становилось стремление к личному счастью. Земной мир, со всем его блеском и радостями, гложет, и идеал все более переносится из сферы земного в иную, более высокую и более чистую область. Этическая мысль превращается в религиозную, и «философия» отныне означает Богопознание. Весь аппарат греческой науки, ее логическая схема, ее система метафизических понятий кажутся предназначенными лишь к тому, чтобы выразить в познавательной форме религиозное стремление и убеждения веры. В теософии и теургии, которые из мятущегося переходного времени переносятся в средневековую мистику, этот новый характер философии сказывается не менее чем в той упорной работе мысли, при посредстве которой три великие религии старались ассимилировать греческую науку. В этой форме в качестве служанки веры мы встречаемся с философией в течение долгих, тяжелых ученических годов германских народов: стремление к познанию слилось с религиозным стремлением и наряду с последним не имеет самостоятельных прав. Философия есть попытка научного развития и обоснования религиозных убеждений.

В освобождении от этого абсолютного господства религиозного сознания содержатся корни современной мысли, заходящие далеко в глубь так называемых средних веков. Стремление к знанию делается снова свободным, оно познает и утверждает свою самостоятельную ценность. В то время как социальные науки идут своим собственным путем, с отчасти совершенно новыми задачами и приемами, философия находит вновь в идеалах Греции чистое знание ради него самого. Она отказывается от своего этического и религиозного назначения и снова становится общей наукой о мире, познание которого она хочет добыть, не опираясь ни на что постороннее, из себя самой и для себя самой. «Философия» становится метафизикой в собственном смысле слова, все равно, воспроизводит ли она системы великих греков, или путем фантастических комбинаций смело продумывает до конца новые воззрения, добытые открытиями времени, идет ли она в строгую школу древней и почтенной, но все еще молодой науки математики, или хочет осторожно созидать себя на данных нового естествознания. Так или иначе она хочет, независимо от разногласия религиозных мнений, дать самостоятельное, основанное на «естественном» разуме, познание мира и, таким образом, противопоставляет себя вере, как «светское знание».

Однако наряду с этим метафизическим интересом с самого же начала выступает другой интерес, который постепенно приобретает перевес над

первым. Зародившись в оппозиции к опекаемой церковью науке, эта новая философия должна прежде всего показать, как она хочет создать свое новое знание. Она исходит из исследований о сущности науки, о процессе познания, о приспособлении мышления к его предмету. Если эта тенденция носит вначале характер методологический, то она постепенно все более превращается в теорию познания. Она спрашивает уже не только о путях, но и о границах познания. Противоречие между метафизическими системами, учащающееся и обостряющееся как раз в это время, приводит к вопросу о том, возможна ли вообще метафизика, — т.е. имеет ли философия, наряду со специальными науками, свой собственный объект, свое право на существование.

И на этот вопрос дается отрицательный ответ! Тот самый век, который в гордом упоении знанием мечтал построить историю человечества, опираясь на свою философию, — восемнадцатый век, — он узнает и признает, что сила человеческого знания недостаточна для того, чтобы охватить вселенную и проникнуть в последние основы вещей. Нет больше метафизики — философия сама разрушила себя. К чему нужно еще ее пустое имя? Все отдельные предметы розданы особым наукам — философия подобна поэту, который опоздал к дележу мира. Ибо сшивать в одно целое лоскутья последних выводов специальных наук далеко не значит познавать вселенную; это есть трудолюбивое накопление знаний или художественное их комбинирование, но не наука. Философия подобна королю Лиру, который роздал своим детям все свое имущество и которого вслед за тем, как нищего, выбросили на улицу.

Однако где нужда сильнее всего, там ближе всего и помощь. Если удалось показать, что философия, стремившаяся быть метафизикой, невозможна, то именно из этих исследований возникла новая отрасль знания, нуждающаяся в имени. Пусть все остальные предметы без остатка разделены между специальными науками, пусть окончательно погибла надежда на науку миропознания — но сами эти науки суть факт, и, быть может, один из важнейших фактов жизни, и они хотят в свою очередь стать объектом особой науки, которая бы относилась к ним так, как они сами — к остальным вещам. Наряду с другими науками выступает, в качестве особой, строго определенной дисциплины, теория науки. Если она и не есть миропознание, объемлющее все остальные знания, то она есть самопознание науки, центральная дисциплина, в которой все остальные науки находят свое обоснование. На это «наукоучение» («Wissenschaftslehre») переносится название философии, потерявшее свой предмет; философия не есть более учение о вселенной или о человеческой жизни — она есть учение о знании, она — не «метафизика вещей», а «метафизика знания».

Если присмотреться поточнее к судьбе, пережитой, таким образом, значением названия «философия» в течение двух тысячелетий, то окажется, что философия далеко не всегда была наукой и, даже когда хотела быть наукой, далеко не была постоянно направлена на один и тот же объект; но вместе с тем окажется, что она всегда стояла в определенном отношении к научному познанию и — что всего важнее — что судьба этого отношения основана на эволюции той оценки, которая в развитии европейской культуры выпадала на долю научного познания. История названия «философия» есть история культурного значения науки. Когда научная мысль утверждает себя в качестве самостоятельного стремления к познанию ради самого знания, она получает название философии; когда затем единая наука разделяется на свои ветви, философия есть последнее, заключительное обобщающее познание мира. Когда научная мысль опять низводится на степень средства к этическому воспитанию или религиозному созерцанию, философия превращается в науку о жизни или в формулировку религиозных убеждений. Но как только научная жизнь снова освобождается, философия также приобретает вновь характер самостоятельного познания мира, и когда она начинает отказываться от разрешения этой задачи, она преобразует самое себя в теорию науки.

Итак, будучи сначала вообще единой неразделенной наукой, философия, при дифференцированном состоянии отдельных наук, становится отчасти органом, соединяющим результаты деятельности всех остальных наук в одно общее познание, отчасти проводником нравственной или религиозной жизни, отчасти, наконец, тем центральным нервным органом, в котором должен доходить до сознания жизненный процесс всех других органов. Составляя первоначально саму науку и всю науку, философия есть позднее либо резюме всех отдельных наук, либо учение о том, на что нужна наука, либо, наконец, теория самой науки. Смысл, влагаемый в название философии, всегда характерен для положения, которое занимает научное познание в ряду культурных благ, ценимых данной эпохой. Считают ли его абсолютным благом или только средством к высшим целям, доверяют ли ему изыскание последних жизненных основ вещей или нет — все это выражается в том смысле, который соединяется со словом «философия». Философия каждой эпохи есть мерило той ценности, которую данная эпоха приписывает науке: именно потому философия является то самой наукой, то чем-то, выходящим за пределы науки, и, когда она считается наукой, она то охватывает весь мир, то есть исследование о сущности самого научного познания. Поэтому, сколь разнообразно положение, занимаемое наукой в общей связи культурной жизни, столь же много форм и значений имеет и философия, и отсюда понятно, почему из истории нельзя было вывести какого-либо единого понятия философии.

Лавров П. Л. Три беседы о современном значении философии [25] // Философия и социология. М., 1965. Т. I. С. 513 — 518, 571 — 572.

Дело в том, что философия, и она одна, вносит смысл и человеческое значение во все, куда она входит. Мы осмысливаем нашу деятельность настолько, насколько вносим в нее элемент философии. Насколько человек обязан себе отдавать ясный отчет в каждом своем слове, в своих мыслях, чувствах и действиях, настолько *он обязан философствовать*. Пренебрежение философией есть искажение в себе человеческого сознания. Требование *сознательной* философии равнозначительно требованию развития человека.

Впрочем, мм. гг., я здесь обязан сделать оговорку. Требование от человека сознательности и развития есть нравственная аксиома, которую доказать нельзя, если кто ее отвергает. А есть люди, которые отвергают это начало. Есть люди, которые готовы сказать: «Сознательность, развитие, размышление есть зло для человека». Они смело утверждают, что лучше, счастливее человек, следующий бессознательно заранее предписанной рутине, человек нерассуждающий, непонимающий, «труп в руках другого», по выражению иезуитов, чем человек, добывающийся путем страдания и ошибок полнейшего знания, лучшего понимания, справедливейших условий жизни... Против подобных оппонентов полемизировать невозможно, потому что они стоят на другой почве, говорят на другом языке. Убеждать их бесполезно, потому что сам процесс убеждения им недоступен. Они не нуждаются в философии, потому что не нуждаются в мысли. Их идеал — это сон без сновидений. Оставляя их в стороне, мы считаем себя вправе поставить себе аксиомой: человек обязан отдавать себе отчет в каждом слове, в каждой мысли, в каждом чувстве и действии.

На этом основании мы должны отдать себе отчет в том, какое значение имеет философский элемент, присутствующий в человеческой деятельности. Мы увидим, что в разных областях этой деятельности он проявляется различно...

Философия в знании есть построение всех сведений в стройную систему, понимание всего сущего как единого, единство в понимании. Философия в творчестве есть внесение понимания мира и жизни в творческую деятельность, воплощение понятого единства всего сущего в образ, в стройную форму, *единство мысли и формы*. Философия в жизни есть осмысление ежедневной деятельности, внесение понимания всего сущего как единого в нашу деятельность, воплощение понятого единства всего сущего в практический идеал, *единство мысли и действия*. Довольно сблизить эти выражения, чтобы в

них прочесть отдельные термины одного понятия, отдельные признаки одной деятельности.

Философия есть понимание всего сущего как единого и воплощение этого понимания в художественный образ и в нравственное действие. Она есть процесс отождествления мысли, образа и действия.

В человеке рядом с философией присутствуют другие деятельности: научная, художественная, религиозная. Покажем их различие от предмета, нас занимающего.

Наука есть сумма сведений, проникнутых философским мышлением, но в ней главный интерес в сведениях, в фактах, а не в их построении. Науке принадлежит и факт, еще не осмысленный, не согласенный с прочими, не вошедший в теорию, не уясненный гипотезой. Научная деятельность вся поглощена собиранием фактов и определением их относительной вероятности. Философия не есть наука; она есть только деятельность, строящая науку, и без нее бы не существовало ни одной науки.

Искусство преследует красоту, стройную форму, оживленную пафосом художника: форма здесь существенное и только потому влечет за собой пафос, что художник — живая личность; полнота содержания не нужна, воплощения одной жизненной черты достаточно, чтобы оживить форму. Философия преследует тоже форму, но соответствующую содержанию. Для нее самое важное — содержание; форма должна ему подчиниться, к нему приладиться. Философия не искусство, но без нее не было бы ни одного прекрасного произведения, не существовало бы патетизма, а лишь стройные этюды разных родов.

Религиозная деятельность довольно сходна с философской по своим целям, но резко отличается от нее по состоянию духа личностей: вера есть существенный признак одной, критика — необходимое условие другой.

Таким образом, философия, отличаясь от прочих деятельностей человеческого духа, оживляет их все, сообщает им человеческую сторону, осмысливает их для человека. Без нее наука — сборник фактов, искусство — вопрос техники, жизнь — механизм. *Философствовать — это развивать в себе человека как единое стройное существо.*

Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж. С. 5 — 11.

Философия человечна, философское познание — человеческое познание, в ней всегда есть элемент человеческой свободы, она есть не откровение, а свободная познавательная реакция человека на откровение. Если философ христианин и верит в Христа, то он совсем не должен согласовывать свою

философию с теологией православной, католической или протестантской, но он может приобрести ум Христов и это сделает его философию иной, чем философия человека, ума Христова не имеющего. Откровение не может навязать философии никаких теорий и идеологических построений, но может дать факты, опыт, обогащающий познание. Если философия возможна, то она может быть только свободной, она не терпит принуждения. Она в каждом акте познания свободно стоит перед истиной и не терпит преград и средостений. Философия приходит к результатам познания из самого познавательного процесса, она не терпит навязывания извне результатов познания, которое терпит теология. Но это не значит, что философия автономна в том смысле, что она есть замкнутая, самодовлеющая, питающаяся из себя самой сфера. Идея автономии есть ложная идея, совсем не тождественная с идеей свободы. Философия есть часть жизни и опыт жизни, опыт жизни духа лежит в основании философского познания. Философское познание должно приобщиться к первоисточнику жизни и из него черпать познавательный опыт. Познание есть посвящение в тайну бытия, в мистерии жизни. Оно есть свет, но свет, блеснувший из бытия и в бытии. Познание не может из себя, из понятия создать бытие, как того хотел Гегель. Религиозное откровение означает, что бытие открывает себя познающему. Как же он может быть к этому слеп и глух и утверждать автономию философского познания против того, что ему открывается?

Трагедия философского познания в том, что, освободившись от сферы бытия более высокой, от религии, от откровения, оно попадает в еще более тяжкую зависимость от сферы низшей, от положительной науки, от научного опыта. Философия теряет свое первородство и не имеет уже оправдательных документов о своем древнем происхождении. Миг автономии философии оказался очень кратким. Научная философия совсем не есть автономная философия. Сама наука была некогда порождена философией и выделилась из нее. Но дитя восстало против своей родительницы. Никто не отрицает, что философия должна считаться с развитием наук, должна учитывать результаты наук. Но из этого не следует, что она должна подчиняться наукам в своих высших созерцаниях и уподобляться им, соблазняться их шумными внешними успехами: философия есть знание, но невозможно допустить, что она есть знание, во всем подобное науке. Ведь проблема в том и заключается, есть ли философия — философия или она есть наука или религия. Философия есть особая сфера духовной культуры, отличная от науки и религии, но находящаяся в сложном взаимодействии с наукой и религией. Принципы философии не зависят от результатов и успехов наук. Философ в своем познании не может ждать, пока науки сделают свои открытия. Наука находится в непрерывном

движении, ее гипотезы и теории часто меняются и стареют, она делает все новые и новые открытия. В физике за последние тридцать лет произошла революция, радикально изменившая ее основы. Но можно ли сказать, что учение Платона об идеях устарело от успехов естественных наук XIX и XX веков? Оно гораздо более устойчиво, чем результаты естественных наук XIX и XX веков, более вечно, ибо более о вечном. Натурфилософия Гегеля устарела, да и никогда не была она сильной его стороной. Но гегелевская логика и онтология, гегелевская диалектика нисколько не потревожены успехами естественных наук. Смешно было бы сказать, что учение Я. Бёме об Ungrund'e или о Софии опровергается современным математическим естествознанием. Ясно, что здесь мы имеем дело с совершенно разными и несоизмеримыми объектами. Философии мир раскрывается иначе, чем науке, и путь ее познания иной. Науки имеют дело с частичной отвлеченной действительностью, им не открывается мир, как целое, ими не постигается смысл мира. Претензии математической физики быть онтологией, открывающей не явления чувственного, эмпирического мира, а как бы вещи в себе, смешны. Именно математическая физика, самая совершенная из наук, дальше всего отстоит от тайн бытия, ибо тайны эти раскрываются только в человеке и через человека, в духовном опыте и духовной жизни. Вопреки Гуссерлю, который делает по-своему грандиозные усилия придать философии характер чистой науки и вытравить из нее элементы мудрости, философия всегда была и всегда будет мудростью. Конец мудрости есть конец философии. Философия есть любовь к мудрости и раскрытие мудрости в человеке, творческий прорыв к смыслу бытия. Философия не есть религиозная вера, не есть теология, но не есть и наука, она есть она сама. И она принуждена вести мучительную борьбу за свои права, всегда подвергающиеся сомнению. Иногда она ставит себя выше религии, как у Гегеля, и тогда она переступает свои границы. Она родилась в борьбе пробудившейся мысли против традиционных народных верований. Она живет и дышит свободным движением. Но и тогда, когда философская мысль Греции выделилась из народной религии и противопоставила себя ей, она сохранила свою связь с высшей религиозной жизнью Греции, с мистериями, с орфизмом. Мы видим это у Гераклита, Пифагора, Платона. Значительна только та философия, в основании которой лежит духовный и нравственный опыт и которая не есть игра ума. Интуитивные прозрения даются только философу, который познает целостным духом.

Как понять отношение между философией и наукой, как разграничить их сферы, как установить между ними конкордат? Совершенно недостаточно определить философию как учение о принципах или как наиболее обобщенное знание о мире, как о целом, или даже как учение о сущности бытия. Главный

признак, отличающий философское познание от научного, нужно видеть в том, что философия познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла, наука же познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека. Поэтому для философии бытие есть дух, для науки же бытие есть природа. Это различие духа и природы, конечно, ничего общего не имеет с различием психического и физического. Философия в конце концов неизбежно становится философией духа и только в таком качестве своим она не зависит от науки. Философская антропология должна быть основной философской дисциплиной. Философская антропология есть центральная часть философии духа. Она принципиально отличается от научного — биологического, социологического, психологического — изучения человека. И отличие это в том, что философия исследует человека из человека и в человеке, исследует его как принадлежащего к царству духа, наука же исследует человека как принадлежащего к царству природы, то есть вне человека, как объект. Философия совсем не должна иметь объекта, ибо ничто для нее не должно становиться объектом, объективированным. Основным признаком философии духа то, что в ней нет объекта познания. Познавать из человека и в человеке и значит не объективировать. И тогда лишь открывается смысл. Смысл открывается лишь тогда, когда я в себе, то есть в духе, и когда нет для меня объектности, предметности. Все, что есть для меня предмет, лишено смысла. Смысл есть лишь в том, что во мне и со мной, то есть в духовном мире. Принципиально отличать философию от науки только и можно, признав, что философия есть необъективированное познание, познание духа в себе, а не в его объективации в природе, то есть познание смысла и приобщение к смыслу. Наука и научное предвидение обеспечивают человека и дают ему силу, но они же могут опустошить сознание человека, оторвать его от бытия и бытие от него. Можно было бы сказать, что наука основана на отчуждении человека от бытия и отчуждении бытия от человека. Познающий человек вне бытия и познаваемое бытие вне человека. Все становится объектом, то есть отчужденным и противостоящим. И мир философских идей перестает быть моим миром, во мне раскрывающимся, делается миром, мне противостоящим и чуждым, миром объектным. Вот почему и исследования по истории философии перестают быть философским познанием, становятся научным познанием. История философии будет философским, а не только научным познанием в том лишь случае, если мир философских идей будет для познающего его собственным внутренним миром, если он будет его познавать из человека и в человеке. Философски я могу познавать лишь свои собственные идеи, делая идеи Платона или Гегеля своими собственными идеями, то есть познавая из человека, а не из предмета, познавая в духе, а не в объектной природе. Это и есть основной принцип

философии, совсем не субъективной, ибо субъективное противостоит объективному, а бытийственно жизненной. Если Вы пишете прекрасное исследование о Платоне и Аристотеле, о Фоме Аквинате и Декарте, о Канте и Гегеле, то это может быть очень полезно для философии и философов, но это не будет философия. Не может быть философии о чужих идеях, о мире идей как предмете, как объекте, философия может быть лишь о своих идеях, о духе, о человеке в себе и из себя, то есть интеллектуальным выражением судьбы философа. Историзм, в котором память непомерно перегружена и отяжелена и все превращено в чуждый объект, есть декаданс и гибель философии, так же как натурализм и психологизм. Духовные опустошения, произведенные историзмом, натурализмом и психологизмом, поистине страшны и человекоубийственны. Результатом является абсолютизированный релятивизм. Так подрываются творческие силы познания, пресекается возможность прорыва к смыслу. Это и есть рабство философии у науки, террор науки.

Философия видит мир из человека и только в этом ее специфичность. Наука же видит мир вне человека. Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир из человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понятному объективно, принадлежит примат над человеком; наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека. И тогда только раскрывается дух. Бытие, которое не есть дух, которое «вовне», а не «внутри», есть тирания натурализма. Философия легко делается отвлеченной и теряет связь с источниками жизни. Это бывает всякий раз, когда она хочет познавать не в человеке и не из человека, а вне человека. Человек же погружен в жизнь, в первожизнь, и ему даны откровения о мистерии первожизни. Только в этом глубина философии соприкасается с религией, но соприкасается внутренне и свободно. В основании философии лежит предположение, что мир есть часть человека, а не человек часть мира. У человека, как дробной и малой части мира, не могла бы зародиться дерзновенная задача познания. На этом основано и научное познание, но оно методологически отвлечено от этой истины. Познание бытия в человеке и из человека ничего общего не имеет с психологизмом. Психологизм есть, наоборот, замкнутость в природном, объективированном мире. Психологически человек есть дробная часть мира. Речь идет не о психологизме, а о трансцендентальном антропологизме. Странно забывать, что я, познающий, философ — человек. Трансцендентальный человек есть предпосылка философии и преодоление человека в философии или ничего не значит или значит упразднение самого философского познания. Человек

бытийствен, в нем бытие и он в бытии, но и бытие человечно и потому только в нем я могу раскрыть смысл, соизмеримый со мной, с моим постижением. С этой точки зрения феноменологический метод Гуссерля, поскольку он хотел преодолеть всякий антропологизм, то есть человека в познании, есть покушение с негодными средствами. Феноменологический метод имеет большие заслуги и вывел философию из тупика, в который завела ее кантианская гносеология. Он дал плодотворные результаты в антропологии, этике, онтологии (М. Шелер, Н. Гартман, Гейдеггер). Но феноменология Гуссерля связана с особым рода онтологией, с учением об идеальном, внечеловеческом бытии, то есть с своеобразной формой платонизма. В этом ее ошибочная сторона. Познание предполагает не идеальное, внечеловеческое бытие и совершенную пассивность человека, впускающего в себя предмет познания, мир сущностей (Wesenheiten), а человека, не психологического, а духовного человека и его творческую активность. Смысл вещей открывается не вхождением их в человека, при пассивной его установке к вещам, а творческой активностью человека, прорывающегося к смыслу за мир бессмыслицы. В предметном, вещном объектном мире смысла нет. Смысл раскрывается из человека, из его активности и означает открытие человека подобности бытия. Внечеловеческое идеальное бытие бессмысленно. А это значит, что смысл открывается в духе, а не в предмете, не в вещи, не в природе, только в духе бытие человечно. Феноменологический метод плодотворен, несмотря на свою пассивность и внечеловечность, и правда его в направленности на бытие, а не конструкции мысли. Творческая активность человека совсем не означает конструкции. Смысл не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере, в духовном мире, духовной жизни, где все активность и духовная динамика. Если познание происходит с бытием, то в нем активно обнаруживается смысл, то есть просветление тьмы бытия. Познание есть сама духовная жизнь. Познание происходит с тем, что познается...

Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. Т 2. С. 103 — 105.

Подлинно целесообразным введением (в философию — Ред.) могла бы быть только критика всех предшествующих философий, устанавливающая одновременно и отношение собственной философии к другим, уже существующим...

Совершенно невозможно полностью абстрагироваться от всех предшествующих систем и идей и отвергнуть их все, как это попытался сделать Декарт. К подобному же совершенно новому творению из собственного духа,

полному забвению всего, что мыслилось прежде, стремился и Фихте, и это также не удалось ему.

Однако совершенно и не нужно стремиться к этому, ибо однажды продуманная верная мысль всегда может быть признана в качестве таковой и не только может, но и должна быть воспринята последующими поколениями.

Трудности, возникающие при попытке такого введения, очень велики и многообразны.

Ибо если философ хочет распространить свой взгляд на предшествующие философские учения и дать интересные характеристики других систем, то помимо его собственной философии у него должен быть неистраченный запас гения, избыток духа, выходящего за пределы собственной системы, — все то, что встречается крайне редко. Поэтому-то подобные вводные обзоры предшествующих философий недостаточны и неудовлетворительны. Они придерживаются лишь ближайшего — либо стремятся абстрагироваться от всего предшествующего, причем вследствие невозможности подобной абстракции, как о том уже говорилось, неизбежно всплывают реминисценции или опровержения других систем, либо пытаются опровергнуть или уничтожить непосредственно предшествующую систему, очистить и подвергнуть ее критике, примыкая к ней полностью или частично. Этот метод совершенно недостаточен и неудовлетворителен, ибо одна философская система опирается на другую, для понимания одной неизменно требуется знание другой, предшествующей ей, и все философии образуют одну связную цепь, знание одного звена которой неизменно требует знания другого...

Все, что мы знаем о философии или что выдается за таковую, можно разделить на пять основных видов: *эмпиризм*, *материализм*, *скептицизм*, *пантеизм* и *идеализм*.

Эмпиризм знает только опыт чувственных впечатлений и отсюда все выводит из опыта.

Материализм все объясняет из материи, принимает материю как нечто первое, изначальное, как источник всех вещей.

Скептицизм отрицает всякое знание, всякую философию.

Пантеизм объявляет все вещи одним и тем же, бесконечным единством без всякого различия. У него только одно познание — высшего тождества $a = a$, то есть негативное познание бесконечного.

Идеализм все выводит из одного духа, объясняет возникновение материи из духа или же подчиняет ему материю.

Из характеристики первых четырех видов следует, что последний вид — единственный, который находится на верном пути, то есть является подлинно

философским. Поэтому изучение первых должно необходимо предшествовать исследованию последнего.

Все эти виды — эмпиризм, материализм, скептицизм и чистый пантеизм — тесно связаны между собой и переходят друг в друга; их нельзя назвать философией в собственном смысле, ибо они заключают в себе большое несовершенство.

Соловьев В.С. Лекция «Исторические дела философии», произнесенная им 20 ноября 1880 г. в Санкт-Петербургском университете // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 118 — 125.

...Приглашая вас к свободному занятию философией, я хочу прежде всего ответить на один вопрос, который может возникнуть по этому поводу. Вопрос этот легко было бы и устранить, как слишком наивный и могущий идти только со стороны людей, совершенно незнакомых с философией. Но так как я главным образом и имею в виду людей, с философией еще незнакомых, а только приступающих к ней, то и не могу так пренебрежительно отнестись к этому наивному вопросу, а считаю лучшим ответить на него.

Философия существует в человечестве более двух с половиной тысячелетий. Спрашивается: что сделала она для человечества за это долгое время? Что сделала философия в области отвлеченного мышления, при разрешении чисто умозрительных вопросов о бытии и познании, — это известно всем, занимавшимся философией. Но ведь философия не для них же одних существует. Ведь другие науки хотя также имеют свои чисто теоретические задачи, доступные только тем, кто их изучает, однако они не ограничиваются этими задачами, они хотя разрабатываются и изучаются теоретически немногими, но практическое значение имеют для всех; коренясь в школе, явные плоды приносят для жизни. Мы знаем, что науки естественные существуют не для одних физиков, химиков и физиологов, а также и для всего человечества; мы знаем явную пользу, которую они ему приносят, улучшая его материальный быт, умножая удобства внешней жизни, облегчая физические страдания людей. Мы знаем также, что и юридические, и исторические науки существуют не для юристов и историков только, а и для всех граждан, содействуя прогрессу общественных и политических отношений между людьми. Но, может быть, философия ближе к искусству, чем к науке, может быть, она, как и чистое художество, рождена не для житейского волнения, не для корысти, не для битв? Но ведь и искусство не остается в кругу художников и эстетиков, а стремится доставлять свои наслаждения и тому множеству людей, которые не имеют никакого понятия ни о теории, ни о технике искусства. Так неужели одна философия составляет исключение и существует

только для тех, кто сам ею занимается, для авторов философских исследований или хотя бы только для читателей Канта или Гегеля? Если так, то занятие философией является как дело, может быть, и интересное, но непохвальное, потому что эгоистичное. Если же нет, если и философия имеет в виду не отвлеченный интерес одиноких умов, а жизненный интерес всего человечества, то нужно прямо ответить на этот вопрос: что же делает философия для человечества, какие блага ему дает, от каких зол его избавляет.

Чтобы не разрешать этого вопроса наобум, обратимся к истории, потому что если философия вообще способна приносить живые плоды, то она, конечно, должна была уже принести такие плоды в столь долгое время своего существования.

Начиная с Востока и именно с Индии не потому только, что в Индии мы имеем наиболее типичную и определенную форму восточной культуры, но главное потому, что из всех народов Востока только индусы обладают вполне самостоятельной и последовательной философией. Ибо хотя у китайцев мудрец Лао-тзе и проповедовал весьма глубокомысленное учение Тао, но китайская самобытность этого учения подвергается основательным сомнениям (и именно предполагают, что Лао-тзе развил свое учение под индийским же влиянием), а что касается до несомненно китайских национальных доктрин Конфуция и Мен-цзе, то они имеют очень мало философского значения.

В Индии первоначально, более чем в какой-либо другой стране Востока, человеческая личность была поглощена внешней средой; это была по преимуществу страна всякого рабства, неравенства и внешнего обособления. Не четыре, как обыкновенно принимают, а более тысячи каст разделяли население неодолимыми преградами. Понятия о человечности, т.е. о значении человека как человека, не было совсем, потому что человек низшей касты в глазах дважды рожденного представителя касты высшей был хуже нечистого животного, хуже падали; и вся судьба человека исключительно зависела и заранее предопределялась случайным фактором рождения его в той или другой касте. Религия носила характер грубого материализма: человек рабствовал перед природными богами, как перед подавлявшими его силами, от которых зависела его материальная жизнь. В древних гимнах Риг-Веды главным предметом желаний и молитв арийца являются: хорошая жатва, побольше коров и удачный грабеж.

И вот в этой-то стране рабства и разделения несколько уединенных мыслителей провозглашают новое, неслыханное слово: *все есть одно*; все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности, во всяком существе должно видеть своего брата, себя самого.

Все есть одно — это было первое слово философии, и этим словом впервые возвещались человечеству его свобода и братское единение. Этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное, разрушалось всякое неравенство и обособление. Ибо если все есть одно, если при виде каждого живого существа я должен сказать себе: это ты сам (*tat twam asi*), то куда денется разделение каст, какая будет разница между брамином и чандалом.

Если все есть видоизменение единой сущности, и если эту сущность я нахожу, углубляясь в свое собственное существо, то где найдется внешняя сила, могущая подавлять меня, перед чем тогда я буду рабствовать? Так велико и страшно для существующего жизненного строя было это новое слово, что книги, в которых оно было впервые ясно высказано, получили название *Upanishat*, что значит *secretum legendum*.

Но недолго слово всеединства оставалось сокровенною тайною, скоро оно сделалось общим достоянием, приняв форму новой религии — буддизма. Если пантеизм браминов был религией, превратившейся в философию, то буддизм был, наоборот, философией, превратившейся в религию. В буддизме начало всеединства ясно определяется как начало человечности. Если все есть одно, если мировая сущность во всем одна и та же, то человеку незачем искать ее в Бrame или Вишну, она в нем самом, в его самосознании она находит себя саму, здесь она у себя, тогда как во внешней природе она действует бессознательно и слепо. Вся внешняя природа есть только ее покров, обманчивая маска, в которой она является, и только в пробужденном самосознании человеческого духа спадает этот покров, снимается эта маска. Потому нравственная личность человека выше природы и природных богов: человеку Будде, как своему учителю и владыке, поклоняются не только Агни и Индра, но и сам верховный бог Брама. Буддизм — в этом его мировое значение — впервые провозгласил достоинство человека, безусловность человеческой личности. Это был могущественный протест против той слепой внешней силы, против материального факта, которым на Востоке так подавлялась человеческая личность и в религии, и в общественном быте, это было смелое восстание человеческого лица против природной внешности, против случайности рождения и смерти. «Я больше тебя, — говорит здесь человеческий дух внешнему природному бытию, перед которым он прежде рабствовал, — я больше тебя, потому что я *могу уничтожить тебя в себе, могу порвать те связи, которые меня к тебе привязывают, могу погасить ту волю, которая меня с тобою соединяет*. Я независим от тебя, потому что не нуждаюсь в том, что ты можешь мне дать, и не жалею о том, что ты отнимешь». Так здесь человеческая личность находит свою свободу и безусловность в *отречении* от

внешнего природного бытия. Для сознания выросшего на почве первобытного натурализма, исходившего из религии грубо материалистической, все существующее являлось лишь в форме слепого внешнего факта, во всем данном ему оно видело только сторону фактического неразумного бытия, грубый материальный процесс жизни, — и потому, когда человеческое сознание впервые переросло этот процесс, когда этот процесс стал в тягость сознанию, то оно, отрекаясь от него, отрекаясь от природного хотения и природного бытия, естественно думало, что отрекается от всякого бытия, и та свобода и безусловность, которые личность находила в этой силе отречения, являлась свободой чисто отрицательной, безо всякого содержания. Оставляя внешнее материальное бытие, сознание не находило взамен никакого другого, приходило к небытию, к Нирване. Далее этого отрицания не пошло индийское сознание. Переход от коров Риг-Веды к буддийской Нирване был слишком велик и труден, и, совершив этот гигантский переход, индийское сознание надолго истощило свои силы. За великим пробуждением буддизма, поднявшим не только всю Индию, но и охватившим всю восточную Азию от Цейлона до Японии, за этим могучим пробуждением последовал для Востока долгий духовный сон.

Двинуть далее дело философии и вместе с тем дело человечества выпало естественным образом на долю того народа, который уже в самой природе своего национального духа заключал то начало, к которому индийское сознание пришло только в конце своего развития — начало человечности. Индийское сознание сперва было одержимо безобразными чудовищными богами, носителями чуждых диких сил внешней природы; греческое национальное сознание отправлялось от богов уже идеализированных, прекрасных, человекообразных, в поклонении которым выражалось признание превосходства, высшего значения человеческой формы. Но в греческой религии боготворилась только человеческая внешность, внутреннее же содержание человеческой личности раскрыто было греческою философией, вполне самобытное развитие которой начинается с софистов; потому что в предшествующую, предварительную эпоху греческая философия находилась под господствующим влиянием восточных учений, следуя которым философское сознание искало себе содержания вне себя и за верховные начала жизни принимало стихии и формы внешнего мира, и только в софистах это сознание решительно приходит в себя. Сущность софистики — это отрицание всякого внешнего бытия и связанное с этим признание верховного значения человеческой личности. Имея в виду предшествовавших философов, искавших безусловного бытия вне человека, софист Горгиас доказывает, что такого бытия совсем не существует, что, если бы оно существовало, мы не могли бы иметь о

нем никакого познания, а если бы имели таковое, то не могли бы его выразить, другими словами: человек только в себе может найти истину, что и было прямо высказано другим софистом Протагором, утверждавшим, что человек есть мера всех вещей — существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют. Из этого не исключаются и боги, утрачивающие, таким образом, всякое самостоятельное значение. Тогда как представители прежней философии, как, например, Ксенофан, с жаром и увлечением полемизирует против национальной мифологии, софисты уничтожают ее своим полным равнодушием. «Относительно богов, — говорит тот же Протагор, — мне неизвестно, существуют они или нет, — узнать это мешает многое — как трудность предмета, так и краткость человеческой жизни». Невозмутимо-презрительный тон этого изречения сильнее всякого напряженного отрицания доказывает полное освобождение человеческого сознания от внешней религии.

Несмотря на кажущуюся разнородность, софисты представляют существенную аналогию с буддизмом: и там, и здесь отрицаются всякое внешнее бытие и боги; и софистика Греции, и буддизм Индии являются в этом смысле нигилизмом; вместе с тем и там и здесь верховное значение признается за человеческою личностью — и буддизм, и софистика имеют выдающийся характер гуманизма. Но велика и разница. Тогда как индийский гимнософист усиленно и напряженно боролся с материальным началом и, достигнув победы над ним и сознания своего отрицательного превосходства, не находил в себе никакой положительной жизненной силы и истощенный погружался в Нирвану, софистам Греции, уже в общем народном сознании находившим форму человечности, победа над внешними силами давалась легче, и хотя они после этой победы так же, как и буддисты, не находили никакого положительного содержания для освобождения человеческой личности, но у них оставалась личная энергия, с которой они и выступали в жизнь, не стесняясь никакими формами и порядками этой жизни, заранее уже отвергнутыми, и стремясь исключительно во имя своей личной силы и энергии получить господство над темною массою людей. Если человеческое сознание в буддизме говорило внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу отречься от существования, то сознание софиста говорило этому внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу жить вопреки тебе, могу жить в силу своей собственной воли, своей личной энергии. Софистика — это безусловная самоуверенность человеческой личности, еще не имеющей в действительности никакого содержания, но чувствующей в себе силу и способность овладеть всяким содержанием. Но эта в себе самодовольная и самоуверенная личность, не имея никакого общего и объективного содержания, по отношению к другим является как нечто случайное, и господство ее над другими будет для них

господством внешней чужой силы, будет тиранией. Так здесь освобождение личности только субъективное. Для настоящего же объективного освобождения необходимо, чтобы лицо, освобожденное от внешнего бытия, нашло внутреннее содержание, господство факта заменило бы господством идеи. Это требование объективной идеи для освобожденной личности мы находим у Сократа — центрального образа не только греческой философии, но и всего античного мира.

Сократ был величайшим софистом и величайшим противником софистики. Он был софистом, поскольку вместе с ними решительно отвергал господство внешнего факта, не находил безусловной истины и правды ни в каком внешнем бытии и ни в каком внешнем авторитете — ни в богах народной религии, ни в материальной природе мира, ни в гражданском порядке своего отечества; он был вместе с тем противником софистов, потому что не признавал за свободную личность права господствовать во имя своей субъективной воли и энергии, решительно утверждал, что свободное от внешности лицо имеет цену и достоинство, лишь поскольку оно эту внешность заменит положительным внутренним содержанием, поскольку оно будет жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренне обязательной для каждого.

Это идеальное начало, долженствующее наполнить человеческую личность, Сократ только утверждал (что оно есть), ученик же его Платон указал и определил его сущность (что оно есть). Внешнему бытию, случайному, неразумному, недолжному он противопоставил идеальное бытие, само по себе доброе, прекрасное и разумное — не Нирвану буддистов, не простое единство элеатов, а гармоническое царство идей, заключающее в себе безусловную и неизменную полноту бытия, достижимую для человека не через внешний опыт и внешний закон, а открывающуюся ему во внутреннем созерцании и чистоте мышления; здесь человеческая личность получает то идеальное содержание, которым обуславливается ее внутреннее достоинство и ее положительная свобода от внешнего факта, здесь положительное значение принадлежит человеку, как носителю идеи; теперь он уже имеет на что опереться против неразумной внешности, теперь ему есть куда уйти от нее. В свете платонического мирозерцания человеку открываются два порядка бытия — физическое материальное бытие недолжное или дурное, и идеальный мир истинно сущего, мир внутренней полноты и совершенства. Но эти две сферы так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в философии платонической. Идеальный космос, составляющий истину этой философии, имеет бытие абсолютное и неизменное, он пребывает в невозмутимом покое вечности, равнодушный к волнующемуся под ним миру материальных явлений, отражаясь в этом мире, как солнце в мутном потоке, но оставляя его без

изменения, не проникая в него, не очищая и не перерождая его. И от человека платонизм требует, чтобы он ушел из этого мира, вынырнул из этого мутного потока на свет идеального солнца, вырвался из оков материального бытия, как из темницы или гроба души. Но уйти в идеальный мир человек может только своим умом, личная же воля и жизнь его остаются по сю сторону, в мире недолжного, материального бытия, и неразрешенный дуализм этих миров отражается таким же дуализмом и противоречием в самом существе человека, и живая душа его не получает действительного удовлетворения.

Эта двойственность, остающаяся непримиренною в платонизме, примиряется в христианстве в лице Христа, который не отрицает мир, как Будда, и не уходит из мира, как платонический философ, а приходит в мир, чтобы спасти его. В христианстве идеальный космос Платона превращается в живое и деятельное царство Божие, не равнодушное к материальному бытию, к фактической действительности того мира, а стремящееся воссоединить эту действительность с своей истиною, реализоваться в этом мире, сделать его оболочкою и носителем абсолютного божественного бытия; и идеальная личность является здесь как воплощенный богочеловек, одинаково причастный и небу, и земле и примиряющий их собою, осуществляя в себе совершенную полноту жизни чрез внутреннее соединение любви со всеми и всем.

Христианство в своем общем воззрении исходит из платонизма, но гармония идеального космоса, внутреннее единство всего, силою богочеловеческой личности показывается здесь (в христианстве) как живая действительность, здесь истинно-сущее не созерцается только умом, но само действует, и не просвещает только природного человека, но рождается в нем как новый духовный человек. Но это осуществление истины (живого всеединства), внутренне совершившееся в лице Христа, как его индивидуальный процесс, могло совершиться в остальном человечестве и во всем мире лишь как собирательный исторический процесс, долгий и сложный и порою болезненный. Оставленная Христом на земле христианская истина явилась в среде смешанной и разнородной, в том хаосе внутреннем и внешнем, который представлялся тогдашним миром; и этим хаосом она должна была овладеть, уподобить его себе и воплотиться в нем. Понятно, что это не могло совершиться в короткий срок. Большинство тогдашнего исторического человечества было пленено христианскою истиною, но не могло усвоить ее сознательно и свободно; она явилась для этих людей как высшая сила, которая овладела ими, но которою они не овладели. И вот христианская идея, еще не уподобивши себе фактическую действительность, сама явилась в форме акта, еще не одухотворивши внешний мир, она сама явилась как внешняя сила с вещественной организацией (в католической церкви). Истина облеклась в

авторитет, требующий слепого доверия и подчинения. Являясь сама как внешняя сила и внешнее утверждение, церковь не могла внутренне осилить, идеализировать и одухотворить существующих фактических отношений в человеческом обществе, и она оставила их рядом с собою, довольствуясь их наружною покорностью.

Итак, с одной стороны, человек, освобожденный христианством от рабства немощным и скудным стихиям мира, впал в новое, более глубокое рабство внешней духовной власти; с другой стороны, мирские отношения продолжали основываться на случайности и насилии, получая только высшую санкцию от церкви. Христианская истина в неистинной форме внешнего авторитета и церковной власти и сама подавляла человеческую личность и вместе с тем оставляла ее на жертву внешней мирской неправде. Предстояла двоякая задача: освободить христианскую истину от несоответствующей ей формы внешнего авторитета и вещественной силы и вместе с тем восстановить нарушенные непризнанные лжехристианством права человека. За эту двойную освободительную задачу принялась философия; началось великое развитие западной философии, под господствующим влиянием которого совершены, между прочим, два важных исторических дела: религиозною реформацией XVI века разбита твердыня католической церкви, и политической революцией XVIII века разрушен весь старый строй общества.

Философия *мистическая* провозгласила божественное начало внутри самого человека, внутреннюю непосредственную связь человека с Божеством — и внешнее посредство церковной иерархии оказалось ненужным, и пало значение церковной власти; подавленное внешней церковностью религиозное сознание получило свою свободу, и христианская истина, замершая в исторических формах, снова получила свою жизненную силу.

Философия *рационалистическая* провозгласила права человеческого разума, и рушился основанный на неразумном родовом начале гражданский строй; за грубыми стихийными силами, делавшими французскую революцию, скрывался, как двигательная пружина, принцип рационализма, выставленный предшествовавшей философией; недаром чуткий инстинкт народных масс на развалинах старого порядка воздвигнул алтарь богине разума.

Заявив столь громко и внушительно свои права во внешнем мире, человеческий разум сосредоточился в самом себе и, уединившись в германских школах, в небывалых дотоле размерах обнаружил свои внутренние силы созданием совершеннейшей логической формы для истинной идеи. Все это развитие философского рационализма от Декарта до Гегеля, освобождая разумное человеческое начало, тем самым сослужило великую службу христианской истине. Принцип истинного христианства есть богочеловечество,

т.е. внутреннее соединение и взаимодействие божества с человеком, внутреннее рождение божества в человеке: в силу этого божественное содержание должно быть усвоено человеком от себя, сознательно и свободно, а для этого, очевидно, необходимо полнейшее развитие той разумной силы, посредством которой человек может от себя усваивать то, что дает ему Бог и природа. Развитию именно этой силы, развитию человека, как свободно-разумной личности, и служила рациональная философия.

Но человек не есть только разумно-свободная личность, он есть также существо чувственное и материальное. Это материальное начало в человеке, которое связывает его с остальной природой, это начало, которое буддизм стремился уничтожить, от которого платонизм хотел отрешиться и уйти как из темницы или гроба души — это материальное начало по христианской вере имеет свою законную часть в жизни человека и вселенной, как необходимая реальная основа для осуществления божественной истины, для воплощения божественного духа. Христианство признает безусловное и вечное значение за человеком не как за духовным существом только, но и как за существом материальным — христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тел; и относительно всего вещественного мира целью и исходом мирового процесса по христианству является не уничтожение, а возрождение и восстановление его как материальной среды царства Божия — христианство обещает не только новое небо, но и новую землю. Таким образом, когда вскоре после шумного заявления прав разума французскою революцией, в той же Франции, один мыслитель в тишине своего кабинета, с немалою энергией и увлечением, провозгласил восстановление прав материи, и когда потом натуралистическая и материалистическая философия восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке, — эта философия, сама того не зная, служила и христианской истине, восстанавливая один из ее необходимых элементов, пренебреженный и отринутый односторонним спиритуализмом и идеализмом.

Восстановление прав материи было законным актом в освободительном процессе философии, ибо только признание материи в ее истинном значении освобождает от фактического рабства материи, от невольного материализма. До тех пор пока человек не признает материальной природы в себе и вне себя за нечто свое, пока он не сроднится с нею и не полюбит ее, он не свободен от нее, она тяготеет над ним, как нечто чуждое, неведомое и невольное.

С этой стороны развитие натурализма и материализма, где человек именно полюбил и познал материальную природу как нечто свое близкое и родное — развитие материализма и натурализма составляет такую же заслугу философии,

как и развитие рационализма, в котором человек узнал и определил силы своего разумно-свободного духа.

Итак, что же делала философия? Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного Божества. В мире древнем, где человеческая личность по преимуществу была подавлена началом природным, материальным, как чуждою внешнею силою, философия освободила человеческое сознание от исключительного подчинения этой внешности и дала ему внутреннюю опору, открывши для его созерцания идеальное духовное царство, в мире новом, христианском, где само это духовное царство, само это идеальное начало, принятое под фирмою внешней силы, завладело сознанием и хотело подчинить и подавить его, философия восстала против этой изменившей своему внутреннему характеру духовной силы, сокрушила ее владычество, освободила, выяснила и развила собственное существо человека сначала в его рациональном, потом в его материальном элементе.

И если теперь мы спросим: на чем основывается эта освободительная деятельность философии, то мы найдем ее основание в том существеннейшем и коренном свойстве человеческой души, в силу которого она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самой добыты, не составляют ее собственного внутреннего достояния. И эта неспособность удовлетвориться никаким извне данным содержанием жизни, это стремление к все большей и большей внутренней полноте бытия, эта сила-разрушительница всех чуждых богов, — эта сила уже содержит в возможности то, к чему стремится, — абсолютную полноту и совершенство жизни. Отрицательный процесс сознания есть вместе с тем процесс положительный, и каждый раз как дух человеческий, разбивая какого-нибудь старого кумира, говорит: это не то, чего я хочу, — он уже этим самым дает некоторое определение того, чего хочет, своего истинного содержания.

Эта двойственная сила и этот двойной процесс, разрушительный и творческий, составляя сущность философии, вместе с тем составляет и собственную сущность самого человека, того, чем определяется его достоинство и преимущество перед остальною природой, так что на вопрос: что делает философия? — мы имеем право ответить: она делает человека вполне человеком. А так как в истинно человеческом бытии равно нуждаются и Бог, и материальная природа, — Бог в силу абсолютной полноты своего существа, требующий другого для ее свободного усвоения, а материальная природа,

напротив, вследствие скудости и неопределенности своего бытия, ищущей другого для своего восполнения и определения, — то, следовательно, философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя и то, и другое в форму свободной человечности.

Так вот, если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть он служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, ни даже бездны мистицизма; пусть он не стыдится своего свободного служения и не умаляет его, пусть он знает, что, занимаясь философией, он занимается делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным.

Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж. 1931. С. 25.

Возможны разнообразные классификации типов философии. Но через всю историю философской мысли проходит различие двух типов философии. Двойственность начал проникает всю философию и эта двойственность видна в решении основных проблем философии. И нет видимого объективного принуждения в выборе этих разных типов. Выбор между этими двумя типами философских решений свидетельствует о личном характере философии. Два типа философии я бы предложил расположить по следующим проблемам: 1) примат свободы над бытием и примат бытия над свободой, это первое и самое главное; 2) примат экзистенциального субъекта над объективированным миром или примат объективированного мира над экзистенциальным субъектом; 3) дуализм или монизм; 4) волюнтаризм или интеллектуализм; 5) динамизм или статизм; 6) творческий активизм или пассивная созерцательность; 7) персонализм или имперсонализм; 8) антропологизм или космизм; 9) философия духа или натурализм. Эти начала могут быть по-разному комбинированы в разных философских системах. Я решительно избираю философию, в которой утверждается примат свободы над бытием, примат экзистенциального субъекта над объективированным миром, дуализм, волюнтаризм, динамизм, творческий активизм, персонализм, антропологизм, философия духа. Дуализм свободы и необходимости, духа и природы, субъекта и объективации, личности и общества, индивидуального и общего для меня является основным и определяющим. Но это есть философия трагического. Трагическое вытекает из примата свободы над бытием. Только утверждение примата бытия над свободой бестрагично. Источник трагического для философского познания лежит в невозможности достигнуть бытия через объективацию и общения через социализацию, в вечном конфликте между «я» и «объектом»; в возникающей отсюда проблеме одиночества, как проблемы познания, в одиночестве

философа и в философском одиночестве... Это связано также с различием между философией многопланности человеческого существования и философией однопланности.

Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 208 — 214.

Учение, называемое «солипсизм», обычно определяется как вера в то, что только один я существую. Но если оно не истинно, то это уже не учение. Если оно истинно, оно является утверждением, что я, Бертран Рассел, существую только один. Но если оно ложно и если я имею читателей, то для вас, читающего эту главу, оно является утверждением, что существуете вы один. Этот взгляд вытекает из выводов, к которым мы пришли в предыдущей главе и которые сводятся к тому, что все мои данные, поскольку они суть фактические данные, являются лично моими и что выводы из одного или больше фактических данных относительно других фактических данных никогда не являются логически доказательными. Эти заключения приводят к мысли, что было бы разумно сомневаться во всем, кроме моего собственного опыта, например в мыслях других людей и в существовании материальных объектов, когда я их не вижу. Именно этот взгляд мы и должны сейчас исследовать.

Мы должны начать с уточнения этого учения и с различения разнообразных форм, которые оно может принимать. Нам не следует формулировать его словами: «Я один существую», потому что эти слова не имеют ясного значения, если это учение не является ложным. Если мир является миром в обычном его понимании, то есть миром людей и вещей, то мы можем выбрать кого-нибудь одного из людей и предположить, что он думает, что он есть вся вселенная. Здесь есть аналогия с людьми, жившими до Колумба, которые верили, что Старый Свет представляет собой всю сушу, имеющуюся на нашей планете. Но если другие люди и вещи не существуют, то слово «я» теряет свой смысл, так как оно является исключаящим и разграничивающим словом. Вместо выражения: «Я есть вся вселенная» мы должны сказать: «Данные опыта являются всей вселенной». Здесь «данные» могут быть определены перечислением. Тогда мы сможем сказать: «Этот перечень полон; больше ничего нет». Или мы можем сказать: «Неизвестно, чтобы было что-нибудь еще». В этой форме это учение не требует определения сначала «я», и то, что это учение утверждает, достаточно определено для обсуждения.

Мы можем различить две формы солипсизма, которые я буду называть соответственно «догматическим» и «скептическим». Догматический солипсизм в вышеприведенном утверждении говорит: «Ничего нет, кроме данных опыта», а скептический говорит: «Неизвестно, чтобы существовало что-нибудь еще, кроме данных опыта». Нет никаких оснований в пользу догматической формы

солипсизма, поскольку так же трудно опровергать существование чего-либо, как и доказывать его, когда то, о чем идет речь, есть нечто не данное в опыте. Я поэтому не буду больше касаться догматического солипсизма и сосредоточусь на его скептической форме.

Скептическую форму этого учения трудно сформулировать точно. Неправильно было бы выразить ее, как мы только что сделали, словами: «Ничто не известно, кроме данных опыта», поскольку кто-либо другой может знать больше; против этой формы можно привести то же самое возражение, что и против догматической формы. Если мы исправим наше выражение, сказав: «Ничто не известно мне, кроме следующего (приводится перечень опытных данных)», то мы снова введем «я», чего мы, как мы видели, не должны делать в определении этого учения. Совсем не легко уклониться от этого возражения.

Я думаю, что мы можем сформулировать проблему, с которой солипсизм имеет дело, так: «Предложения (высказывания) $p_1, p_2 \dots p_n$ известны не посредством вывода. Можно ли сделать этот перечень таким, чтобы из него можно было вывести другие предложения, утверждающие фактические данные?» В этой форме нам нет необходимости утверждать, что наш перечень полон или он охватывает все, что кто-либо знает.

Ясно, что если наш перечень всецело состоит из предложений, утверждающих фактические данные, то ответ на наш вопрос должен быть отрицательным, и тогда скептический солипсизм прав. Но если наш перечень содержит что-либо, имеющее природу закономерностей, то ответ может быть другой. Эти закономерности, однако, должны быть синтетическими. Всякое собрание фактических данных логически способно быть чем-то целым; в чистой логике любые два события совместимы, и никакое собрание событий не предполагает существование других событий.

Но прежде чем идти дальше по этой линии, рассмотрим различные формы солипсизма.

Солипсизм может быть и более и менее радикальным; когда он становится более радикальным, он становится и более логичным и в то же время более неправдоподобным. В своей наименее радикальной форме он принимает все мои психические состояния, которые принимаются обыденным здравым смыслом или ортодоксальной психологией, то есть не только те, которые я непосредственно осознаю, но также и те, которые выводятся по чисто психологическим основаниям. Обычно считается, что в любое время я имею множество слабых ощущений, которых я не замечаю. Если в комнате имеются тикающие часы, я могу замечать их и даже раздражаться от их тиканья, но, как правило, я совсем их не замечаю, даже если, прислушавшись, их легко услышать. В этом случае можно, конечно, сказать, что я имею слуховые

ощущения, которые я не осознаю. То же самое можно сказать в большинстве случаев об объектах, находящихся на периферии моего поля зрения. Если это важные объекты, вроде, например, врага с заряженным револьвером, они очень скоро будут мной замечены и я переведу их в центр моего поля зрения; но если они неинтересны и неподвижны, я не замечу их. Тем не менее естественно предполагать, что я в каком-то смысле вижу их.

Эти же соображения применимы и к провалам памяти. Если я загляну в свой старый дневник, я найду там запись о званом обеде, о котором я совершенно забыл, но трудно сомневаться в том, что я в свое время имел переживание, которое с обыденной точки зрения можно было бы описать как отправление на званый обед. Я верю, что когда-то был ребенком, хотя никаких следов от этого периода не сохранилось в моей явной памяти.

Такие выводные психические состояния допускаются наименее радикальной формой солипсизма. Он отказывается допускать только выводы о чем-либо другом, кроме меня самого и моих психических состояний.

Это, однако, нелогично. Принципы, необходимые для оправдания выводов, совершаемых от психических состояний, которые я осознаю, к другим состояниям, которых я не осознаю, совершенно те же самые, что и принципы, необходимые для выводов о физических объектах и о других сознаниях. Если поэтому мы стремимся к соблюдению логической правильности, которую ищет и солипсизм, то мы должны ограничиться теми психическими состояниями, которые мы сейчас осознаем. Будда был доволен тем, что он мог размышлять, когда вокруг него рычали тигры; но если бы он был последовательным солипсистом, он считал бы, что рычание тигров прекратилось, как только он перестал замечать его.

Таким образом, мы приходим ко второй форме солипсизма, которая говорит, что вселенная состоит — или, может быть, состоит — только из следующего; и тут мы перечисляем все то, что в этот момент мы воспринимаем или вспоминаем. А это должно ограничиваться только тем, что я действительно замечаю, ибо то, что я мог бы заметить, является результатом вывода. В этот момент я замечаю, что моя собака спит, и, как простой человек, я убежден, что я мог бы заметить ее в любой момент в течение этого часа, поскольку она все время (как я верю) находится в поле моего зрения, но в действительности я ее совершенно не замечал. Радикальный солипсист должен сказать, что когда в течение этого часа мой взор рассеянно останавливался на собаке, то во мне ничего в результате этого не происходило; ибо доказывать, что я имел ощущение, которого я не заметил, значит допускать запрещенный вывод.

В отношении воспоминаний результаты этой теории оказываются чрезвычайно странными. Вещи, которые я вспоминаю в один момент,

оказываются совершенно отличными от тех, которые я вспоминаю в другой момент, но радикальный солипсист должен допустить только те, которые я вспоминаю сейчас. Таким образом, его мир является миром разрозненных фрагментов, которые полностью изменяются от момента к моменту, — изменяются, конечно, не по отношению к тому, что существует сейчас, а по отношению к тому, что существовало в прошедшем.

Но мы еще ничего не сказали о тех жертвах, которые солипсист должен принести логике, для того чтобы чувствовать себя в безопасности с этой стороны. Совершенно ясно, что я могу иметь воспоминание и без того, чтобы вспоминаемое действительно имело место; в качестве логической возможности я мог начать существовать пять минут назад со всеми теми воспоминаниями, которые я к тому времени имел. Мы должны поэтому откинуть вспоминаемые события и ограничить вселенную солипсиста восприятиями настоящего, включая те восприятия, относящиеся к настоящему состоянию сознания, которые оказываются как будто воспоминаниями. В отношении восприятий настоящего самый строгий солипсист (если только таковой существует) принимает предпосылку декартовского *cogito* (мыслю) только с оговорками. То, что он принимает, может иметь только следующую форму: «А, В, С... совершаются (имеют место)». Истолкование А, В, С... как «мыслей» никому, кроме тех, кто отвергает солипсизм, ничего нового не дает. Последовательного солипсиста отличает то, что он поместит в свой перечень предложение: «А имеет место» только в том случае, если оно не является выводным. Он отвергает как несостоятельные все выводы из одного или более предложений формы «А имеет место» других предложений, утверждающих наличие чего-либо, будь оно названо или описано. Заключение таких выводов, как он считает, могут быть, а могут и не быть истинными, но в отношении их никогда нельзя знать, что они истинны.

Установив теперь позицию солипсизма, мы должны исследовать, что можно сказать за и против нее.

Аргумент в пользу скептического солипсизма сводится к следующему: из группы предложений формы: «А имеет место» невозможно посредством дедуктивной логики вывести никакое другое предложение, утверждающее наличие какого-либо события. Если такой вывод может быть правильным, то он должен зависеть от какого-либо недедуктивного принципа, вроде принципа причинности или индукции. Никакой такой принцип не может быть доказан даже в качестве вероятного посредством дедуктивного доказательства на основании группы предложений формы «А имеет место». (Ниже я рассмотрю доказательство этого утверждения.) Например, правомерность индуктивного обобщения не может быть выведена из хода событий иначе, как при помощи

признания индуктивного или какого-либо другого, равно сомнительного постулата. Поэтому если, как считают эмпирики, все наше познание основано на опыте, то оно должно не только основываться на опыте, но и ограничиваться опытом; ибо только посредством признания какого-либо принципа или принципов, которых опыт не может сделать даже вероятными, можно опытом доказывать что-либо, кроме самого опыта.

Я думаю, что этот аргумент доказывает необходимость выбора между двумя альтернативами. Или мы должны принять скептический солипсизм в его наиболее ригористической форме, или должны признать, что мы знаем, независимо от опыта, какой-то принцип или принципы, посредством которых можно выводить одни события из других по крайней мере с вероятностью. Если мы принимаем первую альтернативу, то мы должны отвергнуть гораздо больше, чем солипсизм, как обычно думают, отвергает; мы не можем знать о существовании нашего собственного прошедшего или будущего или иметь какое-либо основание для ожиданий, относящихся к нашему собственному будущему. Если мы принимаем вторую альтернативу, мы должны частично отвергнуть эмпиризм; мы должны признать, что имеем знание относительно некоторых общих черт хода природы и что это знание, хотя оно и может быть следствием опыта, не может быть логически выведено из опыта. Мы должны признать также, что если даже мы и имеем такое знание, то оно все же не является явным; причинность и индукция в их традиционных формах не могут быть вполне истинными и ни в каком случае не ясно, чем можно заменить их. Таким образом очевидно, что при принятии любой из упомянутых альтернатив возникают большие затруднения.

Что касается меня, то я отвергаю солипсистскую альтернативу и принимаю другую. Я признаю — и это весьма существенно для данного вопроса, — что солипсистская альтернатива не может быть опровергнута посредством дедуктивного доказательства, если только мы исходим из того, что я буду называть «гипотезой эмпиризма», а именно из того, что то, что мы знаем без выводов, состоит исключительно из пережитого нами в опыте (или, точнее, из переживаемого в настоящем) и из принципов дедуктивной логики. Но мы не можем знать, истинна ли гипотеза эмпиризма, поскольку знание этого было бы таким знанием, которое сама гипотеза запрещает. Это не доказывает ложности гипотезы, но доказывает, что мы не имеем права утверждать ее ложность. Эмпиризм может быть истинной философией, но если он действительно истинен, мы все-таки не можем знать этого; те, которые говорят, что они знают о его истинности, противоречат сами себе. Таким образом, не существует препятствий *ab initio* для отвержения гипотезы эмпиризма.

Что касается солипсизма, то против него следует сказать прежде всего, что в него психологически невозможно верить и что его на деле отвергают даже те, кто думает, что принимает его. Я однажды получил письмо от знаменитого логика, миссис Христины Лэдд Франклин, в котором она писала, что она солипсист и удивляется тому, что нет других солипсистов. Это удивление, исходящее от логика, само удивило меня. Тот факт, что я не верю в какое-либо положение, еще не доказывает, конечно, ложности его, но доказывает, что я не искренен и непоследователен, если я делаю вид, что верю в него. Декартовское сомнение имеет ценность в качестве средства сделать наше знание более отчетливым и показать, что от чего зависит, но если им злоупотреблять, то оно становится просто технической игрой, при которой философия теряет свою серьезность. Что бы кто-либо, даже я сам, ни доказывал, я буду верить — и в этом, конечно, всякий со мной согласится, — что не представляю собой всей вселенной, если я прав в своем убеждении, что существуют и другие люди, кроме меня.

Самой важной частью доказательства солипсизма является то, что он приемлем только в наиболее радикальной своей форме. Существуют различные половинчатые, компромиссные взгляды, которые не являются полностью неприемлемыми и которые разделялись многими философами. Из них наименее радикальным является взгляд, что никогда не будет достаточных оснований для утверждения существования чего-либо не вошедшего в чей-либо опыт; из этого мы — вместе с Беркли — можем вывести нереальность материи и сохранить реальность духа. Но этот взгляд, поскольку он допускает опыт других, кроме меня, людей и поскольку этот опыт других людей может быть известен мне только посредством вывода, считает, таким образом, возможным на основании существования одних событий заключать о существовании других; а если это допускается, то нет никаких оснований требовать, чтобы события, о которых делаются выводы, непременно входили в чей-либо опыт. Точно такие же соображения применимы и к той форме солипсизма, который верит, что носитель опыта имеет прошедшее и вероятное будущее; эта вера может быть оправдана только признанием принципов вывода, что ведет к необходимости отвергнуть всякую форму солипсизма.

Мы, таким образом, вынуждены прийти к двум крайним гипотезам, как единственно возможным с логической точки зрения. Или, с одной стороны, мы знаем принципы недедуктивного вывода, которые оправдывают нашу веру не только в существование других людей, но и в существование всего физического мира, включая такие его части, которые никогда не воспринимаются, а только выводятся из их действий; или, с другой стороны, мы ограничены тем, что можно назвать «солипсизмом момента», согласно которому все мое знание

ограничивается тем, что я в данный момент замечаю, с исключением моего прошлого и вероятного будущего, а также и всех тех ощущений, на которые в данный момент я не обращаю внимания. Я не думаю, что найдется человек, который, ясно осознав эту альтернативу, честно и искренне выберет вторую гипотезу.

Но если солипсизм момента отвергается, то мы должны постараться раскрыть, что представляют собой синтетические принципы вывода, благодаря знанию которых оправдываются наши научные и обычные верования в их широком значении. К этой задаче мы обратимся в шестой части этой книги. Но сначала уместно будет сделать, с одной стороны, обзор данных, а с другой — обзор научных верований, истолкованных в их наименее доступной сомнению форме. Благодаря анализу результатов этого обзора мы можем надеяться раскрыть предпосылки, которые — сознательно или бессознательно — принимаются в научных рассуждениях.

Р. Рорти. Философия и будущее // Вопросы философии. — М.: Наука, 1994, № 6. — С. 29-34.

Философы обратились к образам будущего лишь после того, как они оставили надежду познать вечность. Философия началась как попытка бегства в мир, в котором ничего никогда не менялось бы. Первые философы предполагали, что различие между прошлым и будущим можно пренебречь. Лишь после того, как они восприняли фактор времени всерьез, их заботы о будущем этого мира постепенно вытеснили желание познать мир иной.

Ганс Блюменберг предположил, что философы начали терять интерес к вечному в конце Средневековья, и что XVI в., век Бруно и Бэкона, был тем периодом, когда философы попытались принять время всерьез. Блюменберг, возможно, и прав, но эта потеря интереса стала полностью осознанной лишь в XIX в. Именно тогда в западной философии под эгидой Гегеля ясно обозначились сомнения не только в отношении попыток Платона оставить фактор времени в стороне, но и в отношении кантовских планов раскрыть внеисторические условия возможности темпоральных феноменов. Тогда же, благодаря Дарвину, люди получили возможность увидеть свое единство с остальной природой, осознать себя как совершенно преходящих и случайных, но от этого несколько не хуже. Совместное влияние Гегеля и Дарвина переместило философский интерес от вопроса «Кто мы?» к вопросу «Кем мы должны пытаться стать?».

Эта смена интересов отразилась на самосознании философов. Если Платон и даже Кант стремились рассматривать общество и культуру, в которых они жили, с внешней позиции, — неизбежной и неизменной истины, — то более

поздние философы постепенно отказались от подобных надежд. Поскольку фактор времени берется всерьез, мы должны отбросить приоритеты созерцания над действием. Мы должны согласиться с Марксом, что задача философов — не столько объяснить преемственность между прошлым и будущим, сколько помочь сделать будущее отличным от прошлого. Мы не должны претендовать на роль, общую со жрецами и мудрецами. Наша роль больше сходна с ролью инженеров или юристов. В то время как жрецы и мудрецы разрабатывают свою программу, современные философы, подобно инженерам и юристам, сначала должны выяснить, что нужно их клиентам.

Назначение философии Платона было в том, чтобы уйти от действительности и подняться выше политики. Гегель и Дарвин, поскольку они приняли в расчет фактор времени, часто изображались как те, кто «покончил» или «завершил» философию. Но покончить с Платоном и Кантом еще не значит покончить с философией. Сейчас мы можем более адекватно описать их деятельность, чем они сами могли это сделать. Мы можем сказать, что они отвечали на запрос времени: заменить образ человека, устаревший в результате социальных и культурных изменений, на новый образ, лучше приспособленный к этим изменениям. Добавим, что философия не может завершиться, пока не прекратятся социальные и культурные изменения. Ведь в результате этих изменений устаревают прежние мировоззренческие картины и возникает потребность в новом философском языке для описания новых картин. Лишь общество, где нет политики, — т. е. общество, в котором правят тираны, не допускающие социальных и культурных изменений, — в философах больше не нуждается. Там, где нет политики, философы могут быть лишь жрецами, обслуживающими государственную религию. В свободных обществах всегда будет потребность в их деятельности, ибо эти общества никогда не перестанут изменяться, а значит, всегда нужно будет заменять устаревшую лексику новой.

Джон Дьюи — философ, который, подобно Марксу, одинаково восхищался Гегелем и Дарвином, — предположил, что мы, в конце концов, оставим созданное Платоном и Кантом представление о философе как о мудреце, знающем безусловные внеисторические законы необходимости и начнем рассматривать философию как вырастающую «из конфликта между унаследованными институтами и несовместимыми с ними современными тенденциями». «То, что может показаться нереальными притязаниями в контексте метафизических формулировок, — писал Дьюи, — становится очень значимым, когда увязывается с борьбой социальных верований и идеалов».

Дьюи серьезно отнесся к знаменательному замечанию Гегеля, что философия рисует серое на сером только тогда, когда формы жизни, себя исчерпали. Для Дьюи это означает, что философия всегда паразитирует на

результатах развития культуры и общества, — всегда является реакцией на эти результаты. Он истолковал гегелевскую идею историчности как призыв к тому, что философы не должны пытаться быть авангардом общества и культуры, но должны удовлетвориться ролью посредников между прошлым и будущим. Их задача — соединить старые и новые верования, гармонизировать их, а не противопоставлять друг другу. Подобно инженеру и юристу, философ полезен в решении определенных проблем, возникающих в определенных ситуациях — когда язык прошлого пришел в конфликт с потребностями будущего. Позвольте мне предложить три примера таких конфликтов. Первый — это необходимость примирить моральные установки, облаченные в язык христианской теологии с новой научной картиной мира, возникшей в XVII в. В XVII и следующем веке философы пытались рассматривать моральные интуиции как нечто иное, чем воля вневременного, но все еще антропоморфного божества, чье существование было трудно совместить с механистической картиной мира, предложенной Галилеем и Ньютоном. С этой точки зрения, системы Лейбница, Канта и Гегеля направлены на примирение христианской этики и коперниканско-галилеевской науки — чтобы эти две хорошие вещи не были помехами друг другу.

Мой второй пример — предположение Дарвина, что мы должны рассматривать человека скорее как более сложное животное, чем как животное, наделенное дополнительным компонентом, именуемым «интеллектом» или «разумной душой». Это предположение ставит под вопрос не только надежду освободиться от времени, но и различие между приспособлением к реальности и знанием реальности. Дарвин заставил философов осознать, что они должны переосмыслить человеческую деятельность так, чтобы исключить неожиданные перерывы в эволюционном развитии. Это означало переосмысление отношения между биологической и культурной эволюцией: сглаживание различия между Природой и Духом, различия, которое каждый, от Платона до Гегеля, исключая случайных эксцентриков, подобных Гоббсу и Юму, считал само собой разумеющимся.

Новые требования, которые наложило на философов учение Дарвина о происхождении человека, увязываются с моим третьим примером внефилософской новации: возникновения массовой демократии. Если два первых радикальных изменения произошли в сфере науки, то третье связано с политическими процессами. Массовая демократия как успешная практическая реализация идеи, что все, подвергающееся воздействию политических решений, должно иметь силу влиять на эти решения, противоречит платоновскому различию между рациональным поиском истины, свойственным мудрецам, и потоком страстей, характерным для большинства. Соединившись с

дарвиновским преодолением разрыва между человеком и животными, практика массовой демократии поставила под вопрос целый ряд других различий: между когнитивным и не-когнитивным, разумом и страстью, логикой и риторикой, истиной и полезностью, философией и софистикой. Благодаря появлению демократии масс, у философов появилась задача переформулировать эти различия в терминах политической разницы между свободным и вынужденным согласием, а не в терминах метафизического различия условного и безусловного.

Системы Дьюи, Бергсона и Уайтхеда были попытками согласования с Дарвином, чтобы то, что было полезно в старых дуализмах, сохранялось и в, так сказать, полностью темпорализованном языке. Попытки Рассела и Гуссерля осуществить дифференциацию культуры, разделив априорные философские и апостериорные эмпирические вопросы, были того же рода: они стремились сделать демократическую культуру безопасной для трансцендентальной философии через разделение, при котором Дарвин оказывался неприменимым к Канту.

С этой точки зрения, расхождение между Дьюи и Расселом, или между Бергсоном и Гуссерлем — это не расхождение между двумя попытками точно представить нашу внеисторическую природу и ситуацию, но скорее между двумя попытками посредничать между историческими эпохами, примирить старую и новую истину. Дьюи и Рассел были в равной мере привержены ньютоновской механике, дарвиновской биологии и массовой демократии. Никто из них не считал философию способной дать основания чему-либо из этих трех. Оба полагали, что вопрос заключался в изменении обычных способов речи, во избежание метафизики или метафизической психологии, находящихся в конфликте с этими тремя достижениями культуры. Различие между ними заключалось скорее в средствах, чем в целях—в том, насколько радикально следует изменить способы самовыражения Платона и Канта для сохранения полезных элементов в их трудах, при отбрасывании того, что стало устаревшим.

Даже если принять задачу философа так, как это изобразил Дьюи, мы, тем не менее, должны отказаться и от марксистского различия между идеологией и наукой, и от разработанного Расселом и Гуссерлем различия между априорным и апостериорным. В более общем плане, мы должны отказаться от попыток сделать философию такой же автономной деятельностью, какой она, как считалось, была до того, как философы начали рассматривать время всерьез. Дьюи, но не Рассел, мог принять предположение Локка, что роль философа — быть чернорабочим, разгребающим старье прошлого, чтобы очистить место для построения будущего. Но Дьюи согласился бы, я думаю, с

тем, что философ иногда может совместить эту служебную роль с ролью пророка. Такое сочетание есть в Бэконе и Декарте. Оба совмещали попытки избавиться от аристотелевского хлама с прозрениями утопического будущего. Точно так же попытка Дьюи освободить философию от Канта, попытки Хабермаса отделить ее от «философии сознания» и Деррида — от «метафизики настоящего», переплетены с пророчествами полностью демократического общества, приход которого это освобождение ускорит.

Прекращение заботы об автономии философии означает, кроме прочего, отказ от желания провести точные линии между вопросами, относящимися к компетенции философии и вопросами политическими, религиозными, эстетическими и экономическими. Философия не будет играть скромную, но существенную роль, приписанную ей Дьюи, и, таким образом, не преуспеет в том, чтобы рассматривать время всерьез до тех пор, пока мы не допустим некоторой де-профессионализации и определенного безразличия к вопросу о том, когда мы занимаемся философией, а когда нет. Мы должны перестать заботиться о чистоте нашей дисциплины и не преувеличивать своего значения, — не только так же грандиозно, как Гегель и Маркс, но даже на уровне Рассела и Гуссерля.

Если мы прекратим отождествлять свою профессиональную практику с «рациональным мышлением», у нас будет больше возможностей обосновать утверждение Дьюи, что наша дисциплина не более способна к провозглашению самостоятельной программы, чем инженерное дело или юриспруденция. Такое допущение поможет нам обойтись без идеи, что научные или политические достижения требуют «философских оснований» — идеи, что нужно воздерживаться от легитимизации культурных новшеств до тех пор, пока мы, философы, не признаем их действительно разумными.

Философы, которые специализируются в антифундаментализме, все же часто видят себя скорее революционерами, чем разгребателями мусора или провидцами. Затем, увы, они становятся авангардистами. Они начинают говорить, что наш язык и наша культура нуждаются в радикальной перемене, прежде чем смогут быть реализованы наши утопические надежды, что философы — именно те люди, кто должен инициировать эти перемены. Этот упор на радикальность есть фундаментализм, поставленный на голову. Иными словами, они настаивают, что ничего не может измениться, пока не изменятся наши философские предпосылки. Философский авангардизм, общий Марксу, Ницше и Хайдеггеру — побуждение немедленно сделать все новым, утверждение, что ничего не может измениться, до тех пор пока все не изменится, — кажется мне одной из двух современных философских тенденций, от которых следует избавляться.

Другой такой тенденцией, как я уже сказал, является тяга к профессионализации: желание сохранить нашу дисциплину нетронутой и автономной через сужение ее объема. Этот защитный маневр становится явным, когда философ заявляет, что он желает ограничиться «проблемами философии», как если бы был хорошо известный список таких проблем—список, спущенный с Неба и передаваемый в целости и сохранности от поколения к поколению. Эта попытка отстраниться от времени и изменения, забыть Гегеля и присоединиться к Канту, в настоящее время широко распространена в англоязычном философском сообществе, которое характеризует себя в качестве сообщества, практикующего «аналитическую» философию.

Хилари Путнам, мне кажется, находится недалеко от истины, когда говорит, что по большей части аналитическая философия выродилась в ссоры между профессорами философии, различающими «интуиции» — по вопросам, «далеким от того, чтобы иметь практическое или духовное значение». Желание непротиворечиво выразить интуитивные представления вытесняет вопрос о полезности словаря, в котором они выражаются. Это укрепляет убеждение, что философские проблемы вечные и, следовательно, пригодны для изучения дисциплиной, не зависящей от социальных и культурных изменений... Когда философы начинают гордиться автономией своей дисциплины, опасность схоластики возобновляется.

В то время как англоязычная философия по большей части стала слишком профессионализированной, не-англоязычная философия часто страдает амбициозностью и авангардизмом. Она использует радикальную критику того же рода, который продемонстрировал Маркс относительно так называемой «буржуазной» культуры XIX в., проводимую в том же тоне высшего презрения, хорошо знакомом у марксистов. Отвращение и к схоластике аналитической философии, и к невозможно высоким претензиям авангардистской неаналитической философии ведет, тем не менее, к третьей опасности: шовинизму. Время от времени находятся философы, утверждающие, что их страна или их религия требует особой философии; что каждой нации нужна своя философия для выражения и уникального опыта, так же, как ей нужны национальный гимн и свой флаг. Но в то время как писатели и поэты способны с пользой создавать национальную литературу, из которой молодежь может получить информацию о насущных нуждах и достижениях своей нации, я сомневаюсь, что какая-либо аналогичная задача должна быть выполнена философами. Мы, философы, годимся для наведения мостов между народами, для космополитических инициатив, но не для разглагольствований в духе шовинизма. Когда же мы все-таки это проделываем, то получается нечто

плохое, подобно тому, что Гегель и Хайдеггер говорили немцам о них самих: об исключительном отношении между определенной страной и сверхъестественной силой.

Я надеюсь, что мы, профессора философии, можем найти способ избежать всех трех соблазнов: революционного позыва видеть философию скорее в качестве агента изменения, чем примирения, схоластического позыва замкнуть себя внутри дисциплинарных границ и позыва к шовинизму. Мне кажется, мы сможем этого добиться, если прислушаемся к тезису Дьюи, что наша работа состоит в примирении старого и нового, а наша профессиональная функция — быть честными посредниками между поколениями, между сферами культурной активности и между традициями. Тем не менее такая примирительная деятельность не может, однако, проводиться в духе космополитизма, который доволен статус-кво и защищает его во имя культурного многообразия. Такой космополитизм осторожно и почтительно помалкивал о сталинизме. Ныне он продолжает молчать о религиозном фундаментализме и кровавых диктаторах еще правящих в мире. Самая отвратительная форма этого космополитизма утверждает, что права человека годятся для европоцентристских культур, другим же лучше подходит вездесущая тайная полиция, имеющая в распоряжении подобострастных судей, профессоров и журналистов, вкупе с тюремной гвардией палачей.

Альтернативой этому фальшивому и занимающемуся самообманом виду космополитизма является тот, который содержит ясный образ особого космополитического человеческого будущего: образ всепланетной демократии, общества, где пытки или закрытие университета или газеты на другом конце мира будет вызывать тот же гнев, как если бы это случилось на родине. Этот будущий космополис может в неполитическом плане быть не менее культурно многообразным и гетерогенным. Но в этом утопическом будущем культурные традиции перестают влиять на политические решения. В политике будет лишь одна традиция: предотвращение попыток богатых и сильных воспользоваться преимуществами перед бедными и слабыми. Культурной традиции никогда не будет позволено нарушить Принцип Различия Роулса — никогда не позволено оправдать неравенство возможностей.

Если эта утопия когда-либо осуществится, мы, философы, будем играть пусть и не главную, но все же полезную роль в ее создании. Ведь точно так же, как Фома Аквинский должен был посредничать между Ветхим Заветом и Аристотелем, как Кант должен был посредничать между Новым Заветом и Ньютоном, как Бергсон и Дьюи должны были посредничать между Платоном и Дарвином, как Ганди и Неру должны были посредничать между языком Локка и Милля и языком Бхагавадгиты, так же кто-то должен будет посредничать

между эгалитарным языком политики и явственно неэгалитарными языками многих различных культурных традиций. Кто-то должен будет осторожно и терпеливо внедрить идею политического равенства в язык традиций, утверждающих разницу между разумным или вдохновенным мудрецом и неорганизованным, мятущимся большинством. Кто-то должен будет убедить нас отказаться от привычки основывать политические решения на различии между теми, кто подобен нам, образцовым человеческим существам, и такими сомнительными примерами проявлений человеческой природы, как иностранцы, иноверцы, неприкасаемые, женщины, гомосексуалисты, полукровки, люди, имеющие отклонения или калеки. Эти различия встроены в наши культурные традиции и, таким образом, — в наш словарь моральных рассуждений, но утопия не наступит до тех пор, пока люди мира не убедятся, что эти различия не имеют большого значения.

Такое убеждение созревает постепенно и ненавязчиво, проходит разные этапы, а не возникает в революционном взрыве и сразу. Но это мягкое и постепенное убеждение возможно, ибо если даже массовая демократия является специфически европейским изобретением, идея демократического космополитизма находит повсеместный резонанс. Каждая культурная традиция включает предание о большинстве, которое порою прозорливей мудреца, о санкционированной традицией жестокости высших, уступающей чувству справедливости низших. В каждой традиции есть предания об успешных браках между представителями враждебных групп, о древних предубеждениях, преодоленных терпением и уступчивостью. В каждой культуре при всей ее ограниченности есть материал, пригодный для включения в утопию всепланетного политическо-демократического сообщества.

Было бы противоречивым думать о навязывании демократии силой, а не убеждением, о принуждении мужчин и женщин к свободе. Но непротиворечиво думать о том, что их можно убедить быть свободными. Если у нас, философов, все еще имеется своя специфическая задача, то это именно задача убеждения. Раньше, когда мы думали больше, чем сейчас, о вечности, и меньше о будущем, мы, философы, определили себя как служителей истины. Но теперь мы больше говорим о правдивости, чем об истине, больше о том, чтобы сила была справедливой и меньше о том, чтобы истина восторжествовала, Я считаю, что это здоровые перемены. Истина вечна и неизменна, но трудно быть уверенным, что ею владеешь. Правдивость, как и свобода, временна, случайна и непрочна. Но мы можем знать, что ими обладаем. В самом деле, свобода, которую мы ценим, по большей части есть свобода быть честными друг с другом и не нести за это наказания. В полностью темпорализованном интеллектуальном мире, где исчезли надежды на уверенность и неизменность, мы, философы, могли бы

определить себя как служителей такого рода свободы, как служителей демократии.

Если мы будем думать о себе в таком контексте, то нам удастся избежать опасностей схоластики, авангардизма и шовинизма. Можно было бы согласиться с Дьюи, что «философия может предложить только гипотезы, и что эти гипотезы только тогда имеют ценность, когда они делают человеческий разум более чувствительным к самой жизни». В полностью темпорализированно-интеллектуальном мире свой вклад в рост этой чувствительности столь же важен для академической дисциплины, как и приращение знания.

И. Берлин. Назначение философии // Вопросы философии. – М.: Наука, 1999, № 5. – С. 91-98.

Таким образом философия не есть некое эмпирическое знание или исследование того, что существует или существовало или будет существовать, — этим занимается обыденное познание и верование, а также методы естественных наук. Не представляет собой философия и некое формальное знание подобно математике или логике. Ее содержанием в большой степени являются не элементы опыта, но пути их рассмотрения, постоянные или полупостоянные категории, в терминах которых опыт осознается и классифицируется. Предназначение и механическая причинность; организм и простая смесь; система и конгломерат; пространственно-временной порядок и существование вне времени; обязанность и желание; ценность и факт — это все категории, модели, средства познания. Некоторые из них так же стары, как сам человеческий опыт; другие более преходящи. По отношению к последним проблема философа также приобретает более динамичный и исторический характер. В различные эпохи возникают различные модели и общие построения, с присущими им неясностями и трудностями. Современные трудности в объяснении единства современного физического знания — только один из примеров этому. Но есть и другие примеры, которые влияют на мысль не только физиков и других ученых, но мыслящих людей вообще. Например, в политике люди пытаются осмыслить свою общественную жизнь по аналогии с различными моделями. Когда-то Платон, возможно вслед за Пифагором, пытался развить свое учение о человеческой природе, ее свойствах и целях следуя геометрической модели, поскольку полагал, что она способна объяснить все, что существует. — Затем следовала биологическая модель Аристотеля. — Христианские образы, которыми полна Библия и труды Отцов Церкви. — Аналогия с семьей, позволявшая объяснять человеческие отношения, что не позволяла механистическая модель (например, Гоббса). — Образ армии в

походе с упором на такие добродетели, как верность, служба и послушание, необходимые для победы над врагом и его уничтожения (что так широко проигрывалось в Советском Союзе). — Представление о государстве как полицейском на перекрестке и ночном стороже одновременно, кто предупреждает столкновения и присматривает за имуществом (идея присутствующая в задних мыслях многих индивидуалистов и либералов). — Представление о государстве как о чем-то еще гораздо большем, как о великой единой организации людей, стремящихся к достижению общей цели и потому имеющей право заглядывать в каждый уголок и щель жизни человека (что так оживляло "органическую" мысль XIX столетия). — Системы, заимствованные из психологии, из теории игр, столь модные сегодня. Все это модели, в терминах которых люди, группы, общества и культуры осознают свой опыт.

Эти модели часто сталкиваются. Некоторые из них становятся неадекватными, потому что не принимают во внимание слишком многих аспектов человеческого опыта. Тогда они заменяются другими моделями, которые выражают с большей силой то, что было пропущено первыми, но и новые модели в свою очередь могут затемнять, то, что было освещено старыми. Задача философии, часто трудная и болезненная, заключается в извлечении и прояснении категорий и моделей, в терминах которых люди мыслят (т.е., как они употребляют слова, образы и другие символы), в раскрытии того, что есть неясного и противоречивого в них, в обнаружении конфликтов между ними, которые не позволяют сформулировать более адекватные способы организации, описания и объяснения человеческого опыта (ибо всякое описание и объяснение использует какие-то модели, в чьих терминах дается описание и объяснение). И затем, на еще более «высоком» уровне, философия рассматривает природу самой познавательной деятельности (теория познания, философская логика, лингвистический анализ) и освещает скрытые модели, оперирующие в этой вторичной, философской, деятельности как таковой.

Если кто-либо возразит, что все это является чем-то очень абстрактным и далеким от нашего обыденного опыта, чем-то имеющим слишком маленькое отношение к нашим самым важным интересам: к счастью, страданиям и окончательной судьбе простых людей, ответом будет: такое возражение ложно. Люди не могут жить, не стремясь описать и объяснить себе мир. Те модели, которыми они пользуются, при этом неизбежно глубоко влияют на их жизнь, даже когда они не осознают этого. Многие несчастья и частое отчаяние людей обусловлены механическим и бессознательным, наряду с преднамеренным, применением моделей там, где они не работают. Кто может определить, как много страданий было вызвано не знающим границ применением органической модели в политике, или сравнением государства с производением искусства и

воплощающим его образом диктатора — вдохновенного кузнеца человеческих жизней (у современных теоретиков тоталитаризма)? Кто может определить, как много вреда и как много добра причинило в прошлом преувеличенное применение к общественным отношениям метафор и моделей, сформированных по образцу родительского авторитета, особенно при определении отношений между правителями государств и их подданными, или между священниками и мирянами?

Если и существует какая-либо надежда на рациональный порядок на земле или на справедливую оценку многих различных интересов, разделяющих разные группы людей, то она связана с признанием неискоренимости такого разнообразия — признанием, совершенно необходимым в любой попытке оценить проявления этих интересов, оценить модели их взаимодействия и его результаты. Это необходимо для нахождения жизнеспособных компромиссов, при которых люди смогли бы продолжать жить и удовлетворять свои желания, не круша при этом равно существенные желания и нужды других людей. Надежда на рациональный порядок не может осуществиться без раскрытия этих моделей: социальных, моральных, политических, и, главным образом, лежащих в их основании метафизических структур, в которых укоренены все эти модели, с целью выяснения их адекватности своим задачам.

Не знающая конца работа философов заключается в рассмотрении всего, что кажется невосприимчивым к научным методам и каждодневным наблюдениям, т.е. категорий, понятий, способов, привычек мышления и поведения. То, как они сталкиваются друг с другом, становится предметом особого интереса для философов, и они стремятся сконструировать новые метафоры, образы, символы и системы категорий, не столь внутренне противоречивые и не столь подверженные искажениям (хотя достигнуть этого полностью никогда не удастся). Несомненно, имеет смысл предположить, что одной из основных причин замешательства, смятения и страха, каковыми бы ни были их психологические или социальные корни, является слепая приверженность к старым понятиям, патологическая подозрительность ко всякой форме самопроверки, неистовые усилия предупредить малейший рациональный анализ того, чем и ради чего мы живем.

Эта социально опасная, интеллектуально трудная, часто мучительная и неблагодарная, но всегда важная деятельность и есть работа философов, всматриваются ли они в естественнонаучные, моральные, политические или чисто личные проблемы. Цель философии остается всегда одной и той же — помочь человеку понять самого себя и тем самым жить при свете, а не безумствовать в темноте.

II. БЫТИЕ И МАТЕРИЯ

Аристотель. Метафизика // Сочинения. В 4 т. М., 1975. Т. I. С. 71 — 75, 155 — 157, 229 — 231.

...Большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, — это они считают элементом и началом вещей. И потому они полагают, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество (*physis*) всегда сохраняется; подобно тому как и про Сократа мы не говорим, что он вообще становится, когда становится прекрасным или образованным, или что он погибает, когда утрачивает эти свойства, так как остается субстрат — сам Сократ, точно так же, говорят они, не возникает и не исчезает все остальное, ибо должно быть некоторое естество — или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется.

Относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково. Фалес — основатель такого рода философии — утверждал, что начало — вода (потому он и заявлял, что земля находится на воде); к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает, — это и есть начало всего). Таким образом, он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного — вода.

Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тефию они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом, ибо наиболее почитаемое — древнейшее, а то, чем клянутся, — наиболее почитаемое. Но действительно ли это мнение о природе исконное и древнее, это, может быть, и недостоверно, во всяком случае о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине (что касается Гиппона, то его, пожалуй, не всякий согласится поставить рядом с этими философами ввиду скудости его мыслей).

Анаксимен же и Диоген считают, что воздух первее (*proteron*) воды, и из простых тел преимущественно его принимают за начало; а Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса — огонь, Эмпедокл же — четыре элемента, прибавляя к названным землю как четвертое. Эти элементы, по его мнению,

всегда сохраняются и не возникают, а в большом или малом количестве соединяются в одно или разъединяются из одного.

А Анаксагор из Клазомен, будучи старше Эмпедокла, но написавший свои сочинения позже его, утверждает, что начал бесконечно много: по его словам, почти все гомеомерии, так же как вода или огонь, возникают и уничтожаются именно таким путем — только через соединение и разъединение, а иначе не возникают и не уничтожаются, а пребывают вечно.

Исходя из этого за единственную причину можно было бы признать так называемую материальную причину. Но по мере продвижения их в этом направлении сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше. Действительно, пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большого числа начал, но почему это происходит и что причина этого? Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену; я разумею, что, например, не дерево и не медь — причина изменения самих себя, и не дерево делает ложе, и не медь — изваяние, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину — значит искать некое иное начало, [а именно], как мы бы сказали, то, откуда начало движения. Так вот, те, кто с самого начала взялся за подобное исследование и заявил, что субстрат один, не испытывали никакого недовольства собой, но во всяком случае некоторые из тех, кто признавал один субстрат, как бы под давлением этого исследования объявляли единое неподвижным, как и всю природу, не только в отношении возникновения и уничтожения (это древнее учение, и все с ним соглашались), но и в отношении всякого другого рода изменения; и этим их мнение отличается от других. Таким образом, из тех, кто провозглашал мировое целое единым, никому не удалось усмотреть указанную причину, разве что Пармениду, да и ему постольку, поскольку он полагает не только одну, но в некотором смысле две причины. Те же, кто признает множество причин, скорее могут об этом говорить, например те, кто признает началами теплое и холодное или огонь и землю: они рассматривают огонь как обладающий двигательной природой, а воду, землю и тому подобное — как противоположное ему.

После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, чтобы вывести из них природу существующего, сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало. Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде, да так они и не думали; но столь же неверно было бы предоставлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств. Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина

миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманно выдвигавшимися рассуждениями его предшественников. Мы знаем, что Анаксагор высказал такие мысли, но имеется основание считать, что до него об этом сказал Гермотим из Клазомен. Те, кто придерживался такого взгляда, в то же время признали причину совершенства [в вещах] первоначально существующего, и притом таким, от которого существующее получает движение...

Можно предположить, что Гесиод первый стал искать нечто в этом роде или еще кто считал любовь или вождение началом, например Парменид: ведь и он, описывая возникновение Вселенной, замечает:

Всех богов पहले Эрот был ею замышлен.

А по словам Гесиода:

*Прежде всею во Вселенной Хаос зародился,
а следом широкогрудая Гея.*

*Также — Эрот, что меж всех бессмертных богов
отличается,*

ибо должна быть среди существующего некая причина, которая приводит в движение вещи и соединяет их. О том, кто из них первый высказал это, пусть позволено будет судить позже; а так как в природе явно было и противоположное хорошему, и не только устроенность и красота, но также неустроенность и уродство, причем плохого было больше, чем хорошего, и безобразного больше, чем прекрасного, то другой ввел дружбу и вражду, каждую как причину одного из них. В самом деле, если следовать Эмпедоклу и постичь его слова по смыслу, а не по тому, что он туманно говорит, то обнаружат, что дружба есть причина благого, а вражда — причина злого. И потому если сказать, что в некотором смысле Эмпедокл — и притом первый — говорит о зле и благе как о началах, то это, пожалуй, будет сказано верно, если только причина всех благ — само благо, а причина зол — зло. Итак, упомянутые философы, как мы утверждаем, до сих пор явно касались двух причин из тех, что мы различили в сочинении о природе, — материю и то, откуда движение, к тому же нечетко и без какой-либо уверенности, так, как поступают в сражении необученные: ведь и они, поворачиваясь во все стороны, наносят иногда хорошие удары, но не со знанием дела; и точно так же кажется, что и эти философы не знают, что они говорят, ибо совершенно очевидно, что они почти совсем не прибегают к своим началам, разве что в малой степени. Анаксагор рассматривает ум как орудие мирозидания, и когда у него возникает затруднение, по какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего все что угодно, только не ум. А Эмпедокл прибегает к

причинам больше, чем Анаксагор, но и то недостаточно, и при этом не получается у него согласованности. Действительно, часто у него дружба разделяет, а вражда соединяет. Ведь когда мировое целое через вражду распадается на элементы, огонь соединяется в одно, и так же каждый из остальных элементов. Когда же элементы снова через дружбу соединяются в одно, частицы каждого элемента с необходимостью опять распадаются.

Эмпедокл, таким образом, в отличие от своих предшественников первый разделил эту [движущую] причину, признал не одно начало движения, а два разных, и притом противоположных. Кроме того, он первый назвал четыре материальных элемента, однако он толкует их не как четыре, а словно их только два: с одной стороны, отдельно огонь, а с другой — противоположные ему земля, воздух и вода как естество одного рода. Такой вывод можно сделать, изучая его стихи.

Итак, Эмпедокл, как мы говорим, провозгласил такие начала и в таком количестве. А Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное — сущим, а пустое и <разреженное> — не-сущим (потому они и говорят, что сущее существует нисколько не больше, чем не-сущее, потому что и тело существует нисколько не больше, чем пустота), а материальной причиной существующего они называют и то и другое. И так же как те, кто признает основную сущность единой, а все остальное выводит из ее свойств, принимая разреженное и плотное за основания (archai) свойств [вещей], так и Левкипп и Демокрит утверждают, что отличия [атомов] суть причины всего остального. А этих отличий они указывают три: очертания, порядок и положение. Ибо сущее, говорят они, различается лишь «строением», «соприкосновением» и «поворотом»; из них «строй» — это очертания, «соприкосновение» — порядок, «поворот» — положение; а именно: А отличается от N очертаниями, AN от NA — порядком, Z от N — положением. А вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно остальным легкомысленно обошли.

Итак, вот, по-видимому, до каких пределов, как мы сказали, наши предшественники довели исследование относительно двух причин...

Сущим называется, с одной стороны, то, что существует как привходящее, с другой — то, что существует само по себе. Как привходящее — например, мы говорим, что справедливый есть образованный, что человек есть образованный и что образованный есть человек, приблизительно так же, как мы говорим, что образованный в искусстве строит дом, потому что для домостроителя быть образованным в искусстве или образованному в искусстве быть домостроителем, — это нечто привходящее (ибо «вот это есть то» означает

здесь, что вот это есть привходящее для него). Так же обстоит дело и в указанных случаях: когда мы говорим, что человек есть образованный и что образованный есть человек, или что бледный есть образованный, или что образованный есть бледный, в двух последних случаях мы говорим, что оба свойства суть привходящее для одного и того же, в первом случае — что свойство есть нечто привходящее для сущего; а когда говорим, что образованный есть человек, мы говорим, что образованность есть нечто привходящее для человека. Точно так же говорится, что небледное есть, ибо то, для чего оно привходящее свойство, есть. Таким образом, то, чему приписывается бытие в смысле привходящего, называется так или потому, что оба свойства присущи одному и тому же сущему, или потому, что то, чему присуще свойство, есть сущее, или потому, что есть само то, чему присуще свойство, о котором оно само сказывается.

Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие. А так как одни высказывания обозначают суть вещи, другие — качество, иные — количество, иные — отношение, иные — действие или претерпевание, иные — «где», иные — «когда», то сообразно с каждым из них те же значения имеет и бытие. Ибо нет никакой разницы сказать: «человек есть здоровый» или «человек здоров», и точно так же: «человек есть идущий или режущий» или же «человек идет или режет»; и подобным образом во всех других случаях.

Далее, «бытие» и «есть» означают, что нечто истинно, а «небытие» — что оно не истинно, а ложно, одинаково при утверждении и отрицании; например, высказывание «Сократ есть образованный» истинно, или «Сократ есть небледный» тоже истинно; а высказывание «диагональ не есть несоизмеримая» ложно.

Кроме того, бытие и сущее означают в указанных случаях, что одно есть в возможности, другое — в действительности. В самом деле, мы говорим «это есть видящее» и про видящее в возможности, и про видящее в действительности. И точно так же мы приписываем знание и тому, что в состоянии пользоваться знанием, и тому, что на самом деле пользуется им. И покоящимся мы называем и то, что уже находится в покое, и то, что может находиться в покое. То же можно сказать и о сущностях: ведь мы говорим, что в камне есть [изображение] Гермеса и что половина линии есть в линии, и называем хлебом хлеб еще не созревший. А когда нечто есть в возможности и когда еще нет — это надо разобрать в другом месте...

Что же касается сущности материальной, то не надо упускать из виду, что, если даже все происходит из одного и того же первоначала или из одних и тех

же первоначал и материя как начало всего возникающего одна и та же, тем не менее каждая вещь имеет некоторую свойственную лишь ей материю, например: первая материя слизи — сладкое и жирное, желчи — горькое или еще что-нибудь, хотя, может быть, они происходят из одной и той же материи. А несколько материй бывает у одного и того же тогда, когда одна материя есть материя для другой, например: слизь возникает из жирного и сладкого, если жирное возникает из сладкого, а из желчи возникает слизь, поскольку желчь, разлагаясь, обращается в свою первую материю. Ибо одно возникает из другого двояко — или оно есть дальнейшее развитие другого, или это другое обратилось в свое начало. с другой стороны, из одной материи могут возникать различные вещи, если движущая причина разная, например из дерева — и ящик и ложе. А у некоторых вещей, именно потому, что они разные, материя необходимо должна быть разной, например: пила не может получиться из дерева, и это не зависит от движущей причины: ей не сделать пилу из шерсти или дерева. Если поэтому одно и то же может быть сделано из разной материи, то ясно, что искусство, т.е. движущее начало, должно быть одно и то же: ведь если бы и материя и движущее были разными, то разным было бы и возникшее.

Так вот, если отыскивают причину, то, поскольку о ней можно говорить в разных значениях, следует указывать все причины, какие возможно. Например: что составляет материальную причину человека? Не месячные ли выделения? А что — как движущее? Не семя ли? Что — как форма? Суть его бытия. А что — как конечная причина? Цель (и то и другое, пожалуй, одно и то же). А причины следует указывать ближайшие; на вопрос, что за материя, указывать не огонь или землю, а материю, свойственную лишь данной вещи. Что же касается естественных и возникающих сущностей, то, если изучить их правильно, их следует изучить указанным выше образом, — раз эти причины имеются и их столько, и познавать следует именно причины.

А что касается сущностей естественных, но вечных, то дело здесь обстоит иначе. Ведь некоторые из них, пожалуй, не имеют материи, или [во всяком случае] не такую, а лишь допускающую пространственное движение. И также нет материи у того, что хотя и существует от природы, но не есть сущность, а сущность — его субстрат. Например: какова причина лунного затмения, что есть его материя? Ее нет, а Луна есть то, что претерпевает затмение. А какова движущая причина, заслоняющая свет? Земля. И цели здесь, пожалуй, нет. А причина как форма — это определение; но оно остается неясным, если не содержит причины. Например: что такое затмение? Лишение света. Если же прибавить «из-за того, что Земля оказалась между [Луной и Солнцем] », то определение будет содержать причину. Относительно сна неясно, что здесь есть первое претерпевающее. Сказать ли, что живое существо? Да, но в каком

это отношении и какая его часть прежде всего? Будет ли это сердце или что-то другое? Далее: отчего сон? Далее: каково состояние, испытываемое этой частью, а не всем телом? Сказать ли, что это такая-то неподвижность? Да, конечно, но чем она вызывается в первом претерпевающем?..

Так как некоторые вещи начинают и перестают существовать (*esti kai ouk estin*), не возникая и не уничтожаясь, например точки, если только они существуют, и вообще — формы, или образы (ведь не белизна возникает, а дерево становится белым, раз все, что возникает, возникает из чего-то и становится чем-то), то не все противоположности могут возникнуть одна из другой, но в одном смысле смуглый человек становится бледным человеком, а в другом смуглость — бледностью, и материя есть не у всего, а у тех вещей, которые возникают друг из друга и переходят друг в друга; а то, что начинает и перестает существовать, не переходя одно в другое, материи не имеет.

Здесь есть затруднение: как относится материя каждой вещи к противоположностям. Например, если тело в возможности здорово, а здоровью противоположна болезнь, то есть ли тело в возможности и то и другое? И вода — есть ли она вино и уксус в возможности? Или же для одной вещи материя есть материя по отношению к обладанию и форме, а для другой — по отношению к лишенности и прехождению вопреки своей природе? Затруднение вызывает и вопрос, почему вино не есть материя уксуса и не есть уксус в возможности (хотя уксус и образуется из него) и почему живой не есть мертвый в возможности. Или же дело обстоит не так, а разрушения — это нечто привходящее, и именно сама материя живого есть, поскольку она разрушается, возможность и материя мертвого, как и вода — материя уксуса: ведь мертвый возникает из живого и уксус возникает из вина так же, как из дня ночь. И стало быть, если одно таким именно образом обращается в другое, то оно должно возвращаться к своей материи; например, если из мертвого должно возникнуть живое существо, то он должен сначала обратиться в свою материю, а затем из нее возникает живое существо; и уксус должен обратиться в воду, а затем из нее возникает вино.

ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ

Зенон Элейский. О природе // Аревшатын С. Трактат философа Зенона «О природе». Ереван, 1956. С. 339.

И вот, все есть движение, материя находится в движении, и еще, все есть материя, и движение находится в материи. Они суть вещи и умопостигаемое, логическое и действительное. Ибо то, что есть движение, является и материей, и то, что есть материя, есть и движение, так как они являются творцами друг друга. Ибо согревание и охлаждение, увлажнение и иссушение материи

образуются (исходя) от движения, а возникновение и уничтожение, рост и убыль, возмущение и изменение движения исходят от материи.

Во-первых, подлежащее в движении различается по разреженности пустоты. А подлежащее материи — по густоте (насыщенности) движения, и приобретает видимость (проявление) от пустоты.

Во-вторых, (движение и материя), согласно бесконечности, неподвижны и нематериальны, ибо не перемешаны, ибо движение и материя образуются из неподвижного и нематериального, а покой — и из материи, и из движения, о чем сказано в форме притчей.

Бруно Д. Диалоги. М., 1949. С. 226 — 227, 229 — 230, 235 — 240, 247.

Теофил. Итак, Демокрит и эпикурейцы, которые все нетелесное принимают за ничто, считают в соответствии с этим, что одна только материя является субстанцией вещей, а также божественной природой, как говорит некий араб, по прозванию Авицеброн, что он показывает в книге под названием Источник жизни. Эти же самые, вместе с киренаиками, киниками и стоиками, считают, что формы являются не чем иным, как известными случайными расположениями материи. И я долгое время примыкал к этому мнению единственно потому, что они имеют основания, более соответствующие природе, чем доводы Аристотеля. Но, поразмыслив более зрелым образом, рассмотрев больше вещей, мы находим, что необходимо признать в природе два рода субстанций: один — форма и другой — материя; ибо необходимо должна быть субстанциальнейшая действительность, в которой заключается активная потенция всего, а также наивысшая потенция и субстрат, в которой содержится пассивная потенция всего: в первой имеется возможность делать, во второй — возможность быть сделанным...

Никто не может помешать вам пользоваться названием материи по вашему способу, как, равным образом, у многих школ она имела разнообразные значения...

Итак, подобно тому как в искусстве, при бесконечном изменении (если бы это было возможно) форм, под ними всегда сохраняется одна и та же материя, — как, например, форма дерева — это форма ствола, затем — бревна, затем — доски, затем — сиденья, затем — скамеечки, затем — рамки, затем — гребенки и т.д., но дерево всегда остается тем же самым, — так же и в природе, при бесконечном изменении и следовании друг за другом различных форм, всегда имеется одна и та же материя.

Гервазий. Как можно подкрепить это уподобление?

Теофил. Разве вы не видите, что то, что было семенем, становится стеблем, из того, что было стеблем, возникает колос, из того, что было колосом,

возникает хлеб, из хлеба — желудочный сок, из него — кровь, из нее — семя, из него — зародыш, из него — человек, из него — труп, из него — земля, из нее — камень или другая вещь, и так можно прийти ко всем природным формам...

Ноланец утверждает следующее: имеется интеллект, дающий бытие всякой вещи, названный пифагорейцами и Тимеем подателем форм; душа — формальное начало, создающая в себе и формирующая всякую вещь, названная ими же источником форм; материя, из которой делается и формируется всякая вещь, названная всеми приемником форм.

Диксон. ...Формы не имеют бытия без материи, в которой они порождаются и разрушаются, из лона которой они исходят и в которое возвращаются. Поэтому материя, которая всегда остается той же самой и плодоносной, должна иметь главное преимущество быть познаваемой как субстанциальное начало, в качестве того, что есть и вечно пребывает. Все же формы в совокупности следует рассматривать лишь как различные расположения материи, которые уходят и приходят... Материя... по их мнению, есть начало, необходимое, вечное и божественное, как полагает мавр Авицеброн, называющий ее богом, находящимся во всех вещах...

Теофил. ...В самом теле природы следует отличать материю от души, и в последней отличать этот разум от его видов. Поэтому мы называем в этом теле три вещи: во-первых, всеобщий интеллект, выраженный в вещах; во-вторых, животворящую душу всего; в-третьих, предмет. Но на этом основании мы не будем отрицать, что философом является тот, кто в своей философии приемлет это оформленное тело, или, как я предпочел бы сказать, это разумное животное, и начинает с того, что берет за первые начала некоторым образом члены этого тела, каковы воздух, земля, огонь; далее — эфирная область и звезды; далее — дух и тело; или же — пустое и полное...

Диксон. Итак... Вы утверждаете, что, не совершая ошибки и не приходя к противоречию, можно дать различные определения материи.

Теофил. Верно, как об одном и том же предмете могут судить различные чувства и одна и та же вещь может рассматриваться различным образом. Кроме того, как уже было отмечено, рассуждение о вещи может производиться различными головами. Много хорошего высказали эпикурейцы, хотя они и не поднялись выше материального качества. Много превосходного дал для познания Гераклит, хотя он и не вышел за пределы души. Анаксагор сделал успехи в познании природы, ибо он не только внутри ее, но, быть может, и вне и над нею стремился познать тот самый ум, который Сократом, Платоном, Трисмегистом и нашими богословами назван богом.

...Имеется первое начало вселенной, которое равным образом должно быть понято как такое, в котором уже не различаются больше материальное и формальное и о котором из уподобления ранее сказанному можно заключить, что оно есть абсолютная возможность и действительность. Отсюда не трудно и не тяжело прийти к тому выводу, что все, сообразно субстанции, едино, как это, быть может, понимал Парменид, недостойным образом рассматриваемый Аристотелем.

Диксон. Итак, вы утверждаете, что, хотя и спускаясь по этой лестнице природы, мы обнаруживаем двойную субстанцию — одну духовную, другую телесную, но в последнем счете и та и другая сводятся к одному бытию и одному корню.

Вольтер. Метафизический трактат // Философские сочинения. М., 1988. С. 247 — 250.

О ТОМ, ЧТО ВНЕШНИЕ ОБЪЕКТЫ ДЕЙСТВИТЕЛЬНО СУЩЕСТВУЮТ

Вряд ли кто-нибудь вздумал бы трактовать этот предмет, если бы философы не пытались усомниться в самых что ни на есть очевидных вещах, подобно тому как они же обольщались надеждой познать вещи самые сомнительные.

Наши чувства, говорят они, поставляют нам идеи; но очень может быть, что наше сознание получает эти восприятия без того, чтобы вне нас существовали какие-либо объекты. Нам известно, что во время сна мы видим и чувствуем вещи, которых не существует; быть может, наша жизнь — не что иное, как непрерывный сон, смерть же бывает моментом нашего пробуждения или окончанием сна, за которым никакое пробуждение не последует.

Чувства наши обманывают нас даже во время бодрствования; малейшая перемена в наших органах чувств заставляет нас иногда видеть объекты и слышать звуки, вызванные не чем иным, как расстройством нашего тела; вполне возможно поэтому, что мы всегда испытываем то, что приключается с нами время от времени.

Они добавляют, что, когда мы видим объект, мы замечаем его цвет, очертания, слышим звуки и нам было угодно наименовать все это модусами данного объекта, но какова же его субстанция? Действительно, сам объект ускользает от нашего воображения; то, что мы столь отважно именуем субстанцией, на самом деле есть не что иное, как сочетание модусов. Лишите данное дерево этого цвета, этих очертаний, дающих вам идею дерева, — и что же останется? Значит, то, что я именую модусами, есть не что иное, как мои восприятия; я могу сколько угодно говорить о том, что у меня есть идея зеленого цвета и тела, имеющего такие-то очертания; но я не располагаю

никаким доказательством существования такого тела и этого цвета: вот что говорит Секст Эмпирик и по поводу чего он не может найти ответа.

Припишем на мгновение этим господам нечто большее, чем то, на что они претендуют: они утверждают, будто им нельзя доказать, что существуют тела; признаем, что они умеют доказать самим себе небытие тел. Что же из этого впоследствии? Станем ли мы иначе вести себя в нашей жизни? Будут ли у нас хоть о чем-то иные идеи? Нужно будет лишь изменить одно слово в своих разговорах. Например, когда состоится несколько сражений, надо будет говорить: «по-видимому, было убито десять тысяч человек; у такого-то офицера, по-видимому, была ранена нога, и некий хирург, по-видимому, ее ему ампутировал». Это как если бы, проголодавшись, мы потребовали видимость куска хлеба, дабы сделать вид, что мы его поедаем.

Однако вот что им можно ответить гораздо серьезнее:

1) Вы не можете, строго говоря, сравнивать жизнь с состояниями сна, ибо вы думаете во сне лишь о вещах, идеями которых обладали во время бодрствования; вы бываете уверены в том, что ваши сны — не что иное, как слабые реминисценции. Напротив, бодрствуя и получая ощущение, мы ни в коем случае не можем вывести заключение, что получаем его в порядке реминисценции. К примеру, если камень, падая, ранит нам плечо, достаточно трудно вообразить, будто это происходит в результате усилия памяти.

2) Верно: наши чувства часто бывают обмануты, но что из этого следует? Собственно говоря, мы обладаем лишь одним чувством — осязания: звук, запах суть лишь осязание промежуточных тел, исходящих от удаленного от нас тела. Идея звезд у меня появляется лишь в результате соприкосновения; и поскольку это соприкосновение со светом, поражающим мой глаз с расстояния в тысячи миллионов лье, совсем не так осязается, как прикосновение моих рук, и оно зависит от среды, через которую проникают световые тельца, соприкосновение это является тем, что неточно именуют обманом [чувств]: оно вовсе не позволяет мне увидеть объекты на их истинном месте; оно не дает мне никакого представления об их размере; ни единое из этих соприкосновений, которые нельзя осязать, не дает мне позитивной идеи тел. В первый раз, когда я чувствую запах, не видя объекта, от которого он исходит, мой ум не обнаруживает никакой связи между каким-то телом и этим запахом; но осязание в прямом смысле этого слова, сближение моего тела с другим, дает мне независимо от иных моих чувств идею материи; ибо, когда я трогаю камень, я отлично чувствую, что не могу встать на его место, а значит, здесь находится нечто протяженное и непроницаемое. Итак, если предположить (ибо чего только мы не предполагаем!), что человек имел бы все чувства, за исключением осязания в собственном смысле слова, человек этот мог бы

вполне сомневаться в существовании внешних объектов и даже, быть может, долго оставаться без какой бы то ни было их идеи; но глухой и слепой, который бы их осязал, не способен был бы сомневаться в существовании вещей, вызывающих у него ощущение жесткости; все это потому, что ни окраска, ни звучание не принадлежат к сущности материи, но лишь протяженность и непроницаемость. И что ответили бы крайние скептики на следующие два вопроса:

1) Если вообще не существует внешних объектов и все это — дело моего воображения, почему я обжигаюсь, прикасаясь к огню, и никоим образом не обжигаюсь, когда в грезах мне кажется, будто я к нему прикасаюсь?

2) Когда я набрасываю свои идеи на этот лист бумаги, а другой человек собирается прочесть мне то, что я написал, каким образом могу я понять свои собственные, мыслившиеся и написанные мной слова, если этот другой человек не читает их мне в действительности? Как могу я эти слова признать, если их на бумаге не существует?

Наконец, какие бы усилия я ни производил в пользу моих сомнений, я скорее убежден в существовании тел, нежели в большинстве геометрических истин. Это может показаться странным, но я ничего не могу здесь поделать: я вполне способен обойтись без геометрических доказательств, если хочу убедиться, что у меня есть отец и мать, я могу сколько угодно признавать доказанным мне аргумент (или, иначе говоря, не могу на него возразить), свидетельствующий, что между окружностью и ее касательной может быть проведено бесконечное число кривых линий, но я чувствую наверняка, что если бы некое всемогущее существо попробовало сказать мне, что из двух предложений — тела существуют и бесконечное число кривых проходит между окружностью и ее касательной — одно ложно, и попросило бы отгадать, какое именно, я ответил бы, что второе; ибо, отлично зная, что мне долгое время неведомо было это последнее и понадобилось неустанное внимание для постижения его доказательства, что я видел здесь наличие трудностей, наконец, что геометрические истины обретают реальность лишь в моем разуме, я мог бы заподозрить свой разум в заблуждении.

Как бы то ни было, поскольку основной моей целью является здесь исследование социального человека и поскольку я не был бы способен к общению, если бы не существовало общества, а следовательно, и находящихся вне нас объектов, пусть пирронисты позволят мне начать с твердой веры в существование тел, ибо в противном случае мне следовало бы отказать этим господам в существовании.

Ламетри Ж. О. Трактат о душе // Сочинения. М., 1983. С. 58 — 60.

Ни Аристотель, ни Платон, ни Декарт, ни Мальбранш не объяснят вам, что такое ваша душа. Напрасно вы будете мучиться в поисках познания ее природы: не в обиду будь сказано вашему тщеславию и упорству, вам придется подчиниться неведению и вере. Сущность души человека и животных есть и останется всегда столь же неизвестной, как и сущность материи и тел. Более того, душу, освобожденную при помощи абстракции от тела, столь же невозможно себе представить, как и материю, не имеющую никакой формы. Душа и тело были созданы одновременно, словно одним взмахом кисти. По словам одного имевшего смелость мыслить крупного богослова, они были брошены в одну и ту же форму для отливки. Поэтому тот, кто хочет познать свойства души, должен сперва открыть свойства, явно обнаруживающиеся в телах, активным началом которых является душа.

Такого рода рассуждение естественно приводит к мысли, что нет более надежных руководителей, чем наши чувства. Они являются моими философами. Сколько бы плохого о них ни говорили, одни только они могут просветить разум в поисках истины; именно к ним приходится всегда восходить, если всерьез стремиться ее познать.

Итак, рассмотрим добросовестно и беспристрастно, что могут открыть нам наши чувства в отношении материи, субстанции тел, в особенности организованных, но будем видеть только то, что есть в действительности, и не будем прибегать к вымыслам. Сама по себе материя представляет собой пассивное начало; она обладает только силою инерции; вот почему всякий раз, как мы видим, что она движется, можно сделать вывод, что ее движение проистекает из другого начала, так что здравый ум никогда не смешает его с началом, которое его содержит, т.е. с материей, или субстанцией тел, ибо идеи о том и о другом являются двумя интеллектуальными идеями, столь же отличными друг от друга, как активное и пассивное начало. Поэтому если в телах имеется движущее начало и если доказано, что последнее заставляет сердце биться, нервы чувствовать и мозг думать, то отсюда вытекает с несомненностью, что именно это начало называют душой. Доказано, что при своем возникновении человеческое тело представляет собою не что иное, как червяка, все превращения которого мало чем отличаются от превращений всякого другого насекомого. Почему же нельзя отыскать природу или свойства неизвестного, но, очевидно, чувствительного и активного начала, заставляющего этого червяка гордо ползать на земной поверхности? Или для человека истина менее доступна, чем счастье, к которому он стремится? Или, может быть, мы не настолько жадно стремимся к ней, не настолько, так сказать, влюблены в нее, готовы удовольствоваться объятиями статуи вместо богини, как это поэты приписывали Иксиону?..

Все философы, внимательно изучавшие природу материи, рассматриваемой, как таковая, независимо от всех форм, образующих тела, открыли в этой субстанции различные свойства, вытекающие из абсолютно неизвестной сущности. Таковы, во-первых, способность принимать различные формы, которые появляются в самой материи и благодаря которым материя может приобретать двигательную силу и способность чувствовать; во-вторых, актуальная протяженность, принимаемая ими за атрибут, а не за сущность материи.

Впрочем, есть некоторые философы, и в числе их Декарт, которые хотели свести сущность материи к одной только протяженности, ограничивая все свойства материи свойствами протяженности. Но это понимание было отвергнуто всеми остальными современными философами, более внимательными ко всем свойствам этой субстанции, и способность материи приобретать двигательную силу, и способность чувствовать всегда считались ими существенными ее свойствами, как и протяженность.

Все различные свойства, наблюдаемые в этом неизвестном начале, обнаруживают нечто такое, чему присущи те же самые свойства и что, следовательно, должно существовать само по себе. Действительно, нельзя представить себе или, вернее, кажется невозможным, чтобы самостоятельно пребывающее сущее могло бы само себя создавать и само себя уничтожать. Очевидно, только его формы, существенные свойства которых делают его способным к тому, могли бы попеременно то разрушать, то вновь воспроизводить себя. Да и опыт заставляет нас признать, что ничто не может произойти из ничего.

Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 540 — 542.

...Истинному бытию, или всеединой идее, противопоставляется в нашем мире вещественное бытие — то самое, что подавляет своим бессмысленным упорством и нашу любовь, и не дает осуществиться ее смыслу. Главное свойство этого вещественного бытия есть двойная непроницаемость: 1) непроницаемость во времени, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования, так что все новое в среде вещества происходит на счет прежнего или в ущерб ему, и 2) непроницаемость в пространстве, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места, т.е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга. Таким образом то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии распада, бытие, раздробленное на исключаящие друг друга

части и моменты. Вот какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового разделения существ, в котором все бедствие и нашей личной жизни. Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса, столь же простая в общем понятии, сколько сложная и трудная в конкретном осуществлении.

Видимое преобладание материальной основы нашего мира и жизни так еще велико, что многие даже добросовестные, но несколько односторонние умы думают, что, кроме этого вещественного бытия в различных его видоизменениях, вообще ничего не существует. Однако, не говоря уже о том, что признание этого видимого мира за единственный есть произвольная гипотеза, в которую можно верить, но которой нельзя доказать, и не выходя из пределов этого мира, — должно признать, что материализм все-таки неправ, даже с фактической точки зрения. Фактически и в нашем видимом мире существует многое такое, что не есть только видоизменение вещественного бытия в его пространственной и временной непроницаемости, а есть даже прямое отрицание и упразднение этой самой непроницаемости. Таково, во-первых, всеобщее тяготение, в котором части вещественного мира не исключают друг друга, а, напротив, стремятся включить, вместить себя взаимно. Можно ради предвзятого принципа строить мнимо научные гипотезы одну на другой, но для разумного понимания никогда не удастся из определений инертного вещества объяснить факторы прямо противоположного свойства: никогда не удастся притяжение свести к протяжению, влечение вывести из непроницаемости и стремление — понять как косность. А между тем без этих невещественных факторов невозможно было бы даже самое простое телесное бытие. Вещество само по себе — ведь это только неопределенная и бессвязная совокупность атомов, которым более великодушно, чем основательно, придают присущее им будто бы движение. Во всяком случае, для определенного и постоянного соединения вещественных частиц в тела необходимо, чтобы их непроницаемость, или, что то же, абсолютная бессвязность, заменилась в большей или меньшей степени положительным взаимодействием между ними. Таким образом, и вся наша вселенная, насколько она не есть хаос разрозненных атомов, а единое и связанное целое, предполагает, сверх своего дробного материала, еще форму единства (а также деятельную силу, покоряющую этому единству противные ему элементы). Единство вещественного мира не есть вещественное единство, — такого вообще быть не может, это *contradictio in adjecto*. Образованное противовещественным (а с точки зрения материализма, значит, противоестественным) законом тяготения, всемирное тело есть целость

реально-идеальная, психофизическая, или прямо (согласно мысли Ньютона о *sensurum Dei*) оно есть тело мистическое.

Сверх силы всемирного тяготения идеальное всеединство осуществляется духовно-телесным образом в мировом теле посредством света и других сродных явлений (электричество, магнетизм, теплота), которых характер находится в таком явном контрасте со свойствами непроницаемого и косного вещества, что и материалистическая наука принуждена очевидностью признать здесь особого рода полувещественную субстанцию, которую она называет эфиром. Это есть материя невесомая, непроницаемая и всепроницающая, — одним словом, вещество невещественное.

Этими воплощениями всеединой идеи — тяготением и эфиром держится наш действительный мир, а вещество само по себе, т.е. мертвая совокупность косных и непроницаемых атомов, только мыслится отвлекающим рассудком, но не наблюдается и не открывается ни в какой действительности. Мы не знаем такого момента, когда бы материальному хаосу принадлежала настоящая реальность, а космическая идея была бы бесплотной и немощной тенью: мы только предполагаем такой момент как точку отправления мирового процесса в пределах нашей видимой вселенной.

Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 234, 235, 259 — 261, 262.

...Различение духа и материи едва ли бы возникло, если бы не имело под собой какого-то основания. Мы должны поэтому поискать каких-то различий, более или менее аналогичных различию между духом и материей. Я определил бы «психическое» событие как такое, которое может быть познано без вывода...

Наивный реализм отождествляет восприятия с физическими вещами; он считает, что солнце астрономов есть то, что мы видим. Это предполагает отождествление пространственных отношений наших восприятий с пространственными отношениями физических вещей. Многие сохраняют это положение наивного реализма, хотя и отбрасывают все остальное...

Когда я говорю, что нечто находится «вне» меня, то я могу вкладывать в мои слова два различных смысла. Мои слова могут значить, что я имею восприятие, которое находится вне восприятия моего тела в перцептуальном пространстве, или они могут значить, что некий физический объект находится вне моего тела, как физического объекта в физическом пространстве. Вообще между этими двумя значениями имеется только грубое соответствие. Стол, который я вижу, находится вне моего тела, как я вижу его в перцептуальном пространстве, и физический стол находится вне моего физического тела в физическом пространстве. Но иногда соответствия не бывает. Я, скажем, вижу во сне железнодорожную катастрофу: вижу, как поезд падает с насыпи, и

слышу крики пострадавших. Эти объекты сновидения на самом деле расположены «вне» моего тела, находящегося в состоянии сна, в моем собственном перцептуальном пространстве. Но когда я просыпаюсь, оказывается, что все сновидение возникло благодаря шуму в моем ухе. А когда я говорю, что в моем ухе шум, я имею в виду, что физический источник ощущаемого мною звука находится «в» моем ухе, как в физическом объекте в физическом пространстве. В другом смысле мы могли бы сказать, что всякий шум находится в моих ушах, но если мы будем смешивать эти два значения, то в результате получится неразрешимая путаница.

Обобщая, мы можем сказать, что мое восприятие чего-либо иного, чем мое тело, находится «вне» восприятия моего тела в перцептуальном пространстве, и если восприятие нас не обманывает, то физический объект находится «вне» моего физического тела в физическом пространстве. Из этого не следует, что мое восприятие находится вне моего физического тела. В самом деле, такая гипотеза с первого взгляда кажется бессмысленной, хотя, как мы увидим, какой-то смысл в ней есть, но тогда она окажется ложной...

При рассмотрении того, что обыденный здравый смысл считает восприятием внешних объектов, следует обсудить два противоположных вопроса. Во-первых, почему необходимо рассматривать то или иное данное как принадлежность личного опыта? Во-вторых, какое существует основание рассматривать данное как знак чего-то существующего независимо от меня и моего воспринимающего аппарата?

Имеется два основания для рассмотрения данного, скажем, зрительного или осязательного, как принадлежности личного опыта. С одной стороны, существует физика, которая, начав с намерения сделать все, что она может, для оправдания наивного реализма приходит к такой теории физического мира, которая показывает, что нет никакого основания для предположения, что физический стол или стул сходен с восприятием в чем-либо, кроме некоторых абстрактных структурных аспектов. С другой стороны, существует сравнение опыта разных людей, когда, согласно обыденному здравому смыслу, они воспринимают одну и ту же вещь. Если мы обратимся к зрению, когда два человека видят один и тот же стол, то обнаружим, что у этих людей будут различия в перспективе, в видимых размерах, в отражении света и т.д. Таким образом, только внешние свойства стола оказываются одинаковыми для воспринимающих его, да и те будут не вполне одинаковыми, если есть преломляющая среда вроде полированного чайника или нашего старого друга — воды, в которой палка кажется согнутой. Если мы решим, как это делает обыденный здравый смысл, что «один и тот же» объект может быть воспринят и зрением и осязанием, то объект, если он действительно один и тот же, будет

еще более непохожим на данное восприятие, ибо сложное зрительное данное и сложное осязательное данное отличаются друг от друга присущим каждому из них качеством и не могут быть сходными друг с другом в чем-либо ином, кроме структуры.

Наш второй вопрос оказывается более трудным. Если данное в моих восприятиях всегда является принадлежностью моего личного опыта, то почему я тем не менее рассматриваю его как знак, посредством которого я могу сделать вывод о физической «вещи» или событии, которое считаю причиной моего восприятия при соответствующем положении моего тела, но не считаю, кроме исключительных случаев, частью моего непосредственного опыта?

Когда мы начинаем размышлять, мы находим в себе непоколебимое убеждение, что некоторые из наших ощущений имеют причины, являющиеся внешними для нашего тела. Мы склонны признавать, что головная боль, зубная боль и боль в желудке имеют внутренние причины, но когда мы о что-либо спотыкаемся, или наталкиваемся в темноте на столб, или видим вспышку молнии, нам трудно заставить себя сомневаться, что наши ощущения имеют внешний источник. Правда, мы иногда приходим к мысли, что эта вера ошибочна — например, если это происходит во сне или когда мы ощущаем шум в ушах, похожий на гудение телеграфных проводов. Но такие случаи являются исключением, и обыденный здравый смысл нашел пути для их объяснения.

Нашу веру в то, что большинство наших ощущений имеет физические причины, укрепляет главным образом, с одной стороны, квазиобщественный характер многих ощущений, а с другой стороны, то соображение, что если допустить их самопроизвольное возникновение, то они становятся в высшей степени странными и необъяснимыми.

В отношении квазиобщественного характера ощущений приводится аргумент, противоположный тому, с помощью которого доказывается личный характер данных; хотя два близко стоящих друг к другу человека имеют не вполне одинаковые зрительные данные, эти данные все же бывают очень сходны, и хотя качества зрительных и осязательных ощущений различны, все же структурные свойства видимого объекта приблизительно тождественны с свойствами того же самого осязаемого объекта. Если вы видите, что один из геометрически правильных твердых образцов является двенадцатигранником, то и достаточно образованный слепой человек, ощупав его, правильно назовет его таковым. Помимо общественного характера ощущений разных людей, существует также то, что может быть названо общественным по времени в опыте одного человека. Я знаю, что, приняв соответствующие меры, я могу увидеть собор Св. Павла в любое время; я знаю, что солнце, луна и звезды

являются постоянными объектами в моем видимом мире, как и мои друзья, мой дом и моя мебель. Я знаю, что различия между моментами, когда я вижу эти объекты, и моментами, когда я их не вижу, легко объясняются такими различиями во мне или в моем окружении, которые вовсе не вызывают какие-либо изменения в объектах. Подобные рассуждения укрепляют веру здравого смысла в то, что, кроме психических событий, существуют вещи, которые являются источником сходных восприятий у различных наблюдателей в одно время и часто у одного наблюдателя в разное время...

Эти аргументы могут быть усилены соображениями, приведенными выше, в главе о солипсизме, и показывающими, что мы должны выбирать между двумя возможностями: или (а) никакие выводы из данных опыта о других явлениях не должны признаваться состоятельными, и в таком случае мы знали бы гораздо меньше, чем думает большинство солипсистов, и значительно меньше того, что мы вынуждены считать минимумом нашего знания, или (б) существуют принципы вывода, которые позволяют нам делать выводы о вещах вне нашего собственного опыта...

Когда на основе обыденного здравого смысла люди говорят о коренном различии между духом и материей, они в действительности имеют в виду коренное различие между зрительными или осязательными восприятиями и «мыслью» — например, воспоминанием, чувством удовольствия или волнением. Но это, как мы видели, есть различие внутри мира сознания; восприятие является таким же психическим явлением, как и «мысль». Более искушенные люди могут думать о материи как о неизвестной причине ощущения, как о «вещи в себе», которая, конечно, не имеет вторичных качеств и, возможно, не имеет также и первичных. Но сколько бы они ни подчеркивали непознаваемый характер вещи в себе, они все же думают, что достаточно знают о ней, чтобы быть уверенными в ее отличии от духа. Я думаю, что это происходит от того, что они не избавились еще от привычки представлять себе материальные вещи как что-то твердое, с чем можно столкнуться. Вы можете столкнуться с телом вашего приятеля, но не с его духом; следовательно, его тело отлично от его духа. Этот аргумент как продукт воображения упорно держится у людей, которые отвергли его на основании рациональных соображений.

Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 107 — 119.

Здесь, в этом уголке мира, на побережье Эгейского моря, философы Левкипп и Демокрит размышляли о структуре материи; там, внизу, на рыночной площади, сейчас уже погружающейся в сумерки, Сократ обсуждал коренные трудности выбора средств выражения мысли; а Платон учил, что по

ту сторону феноменов существует подлинная фундаментальная структура, образ, идея. Вопросы, которые две с половиной тысячи лет назад впервые были поставлены на этой земле, с тех пор почти непрерывно занимали человеческую мысль и в ходе истории вновь и вновь становились предметом обсуждения, по мере того как новые открытия являли в новом свете эти древние пути мысли.

Пытаясь сегодня снова затронуть некоторые поставленные древними проблемы, а именно вопрос о структуре материи и о понятии закона природы, я делаю это потому, что в наше время развитие атомной физики радикально изменило наши представления о природе и структуре материи. Не будет, вероятно, большим преувеличением сказать, что некоторые древние проблемы в недавнее время нашли ясное и окончательное решение. Вот почему сегодня уместно поговорить об этом новом и, по всей видимости, окончательном ответе на вопросы, поставленные здесь несколько тысячелетий назад.

Но есть еще и другая причина вернуться к рассмотрению этих проблем. Начиная с XVII века по мере становления естественных наук Нового времени философия материализма, развитая в древности Левкиппом и Демокритом, оказалась центральным пунктом множества дискуссий, а в форме диалектического материализма она стала одной из движущих сил политических изменений в XIX и XX веках. Если философские представления о структуре материи могут играть такую роль в человеческой жизни, если в социальной истории Европы они действовали подобно взрывчатому веществу, а в других частях мира, быть может, еще проявят свою взрывную силу — тем более важно знать, что же можно сказать об этой философии на основании современного естественнонаучного знания. Или — говоря в несколько более общей и корректной форме — философский анализ последних событий в истории естественных наук сможет, надо надеяться, содействовать тому, что столкновение догматических мнений по поднятым здесь принципиальным вопросам уступит место трезвому освоению той новой ситуации, которая уже и сама по себе может считаться революцией в человеческой жизни на Земле. Впрочем, отвлекаясь от влияния, оказываемого естественной наукой на нашу эпоху, было бы интересно сопоставить философские дискуссии в Древней Греции с результатами экспериментального естествознания и современной атомной физики. Следует, пожалуй, забежав вперед, сразу сказать здесь и о результатах подобного сопоставления. Несмотря на колоссальный успех, который понятие атома имело в современном естествознании, в вопросе о структуре материи Платон был, по-видимому, гораздо ближе к истине, чем Левкипп или Демокрит. Но прежде чем анализировать результаты современной науки, нужно, наверное, сначала вспомнить некоторые наиболее важные

аргументы, приводившиеся в античных дискуссиях о материи и жизни, о бытии и становлении.

1. Понятие материи в античной философии

В начале греческой философии стоит дилемма «единого» и «многого». Мы знаем: нашим чувствам открывается многообразный, постоянно изменяющийся мир явлений. Тем не менее мы уверены, что должна существовать по меньшей мере возможность каким-то образом свести его к единому принципу. Пытаясь понять явления, мы замечаем, что всякое понимание начинается с восприятия их сходных черт и закономерных связей. Отдельные закономерности познаются затем как особые случаи того, что является общим для различных явлений и что может быть поэтому названо основополагающим принципом. Таким образом, всякое стремление понять изменчивое многообразие явлений с необходимостью приводит к поискам основополагающего принципа. Характерной особенностью древнегреческого мышления было то, что первые философы искали «материальную причину» всех вещей. На первый взгляд это представляется совершенно естественной отправной точкой для объяснения нашего материального мира. Но, идя по этому пути, мы сразу же сталкиваемся с дилеммой, а именно с необходимостью ответить на вопрос, следует ли отождествить материальную причину всего происходящего с одной из существующих форм материи, например с «водой» в философии Фалеса или «огнем» в учении Гераклита, или же надо принять такую «первосубстанцию», по отношению к которой всякая реальная материя представляет собой только преходящую форму. В античной философии были разработаны оба направления, но здесь мы не станем их подробно обсуждать.

Двигаясь далее, мы связываем основополагающий принцип, т.е. нашу надежду на простоту, лежащую в основе явлений, с некой «первосубстанцией». Тогда возникает вопрос, в чем заключается простота первосубстанции или что в ее свойствах позволяет охарактеризовать ее как простую. Ведь ее простоту нельзя усмотреть непосредственно в явлениях. Вода может превратиться в лед или помочь прорасти цветам из земли. Но мельчайшие частицы воды одинаковые, по-видимому, во льду, в паре или цветах — вот что, наверное, и есть простое. Их поведение, может быть, подчиняется простым законам, поддающимся определенной формулировке.

Таким образом, если внимание направлено в первую очередь на материю, на материальную причину вещей, естественным следствием стремления к простоте оказывается понятие мельчайших частиц материи.

С другой стороны, понятие мельчайших частиц материи, подчиняющихся простым для понимания законам, сразу же приводит к известным трудностям, связанным с понятием бесконечности. Кусок вещества можно разделить на

части, эти части можно разделить на еще более мелкие кусочки, которые в свою очередь расщепляются на еще более мелкие, и т.д. Однако нам уже довольно трудно представить себе процесс деления, идущий до бесконечности. Нам более естественно предположить, что существуют самые малые, далее уже неделимые частицы. Хотя, с другой стороны, мы не можем представить себе и того, чтобы дальнейшее деление этих мельчайших частиц было принципиально невозможно. Мы можем — по крайней мере мысленно — вообразить еще более мелкие частицы, представив, что при сильном уменьшении масштабов отношения остаются теми же. Наша способность воображения, видимо, сбивает нас с толку, когда мы стремимся представить процесс бесконечно продолжающегося деления. Греческая философия тоже осознала эту трудность и атомистическую гипотезу; представление о мельчайших, далее неделимых частицах можно считать первым и естественным выходом из подобных затруднений.

Основатели атомистического учения Левкипп и Демокрит попытались избежать этой трудности, допустив, что атом вечен и неразрушим, т.е. что он есть подлинно сущее. Все другие вещи существуют лишь постольку, поскольку они состоят из атомов. Принятая в философии Парменида антитеза «бытия» и «небытия» огрубляется здесь до антитезы «полного» и «пустого». Бытие не просто едино, оно может воспроизводиться до бесконечности. Бытие неразруσιμο, поэтому и атом неразрушим. Пустота, пустое пространство между атомами обуславливает расположение и движение атомов, обуславливает и индивидуальные свойства атомов, тогда как чистое бытие, так сказать, по определению не может иметь иных свойств, кроме самого существования.

Данная часть учения Левкиппа и Демокрита составляет одновременно его силу и его слабость. С одной стороны, здесь дается прямое объяснение различных агрегатных состояний материи, таких, как лед, вода, пар, ибо атомы могут быть плотно упакованы и располагаться в определенном порядке, или находиться в состоянии неупорядоченного движения, или, наконец, рассеиваться в пространстве на достаточно далеких друг от друга расстояниях. Именно эта часть атомистической гипотезы оказалась впоследствии весьма продуктивной. с другой стороны, атом оказывается в конце концов всего лишь составной частью материи. Его свойства, положение и движение в пространстве делают его чем-то совершенно иным по сравнению с тем, что первоначально обозначалось понятием «бытие». Атомы могут даже иметь конечную протяженность, в результате чего теряет силу единственно убедительный аргумент в пользу их неделимости. Если атом обладает пространственными характеристиками, то почему, собственно, его нельзя

разделить? Свойство неделимости оказывается тогда всего лишь физическим, а не фундаментальным свойством. В таком случае можно вновь поставить вопрос о структуре атома, рискуя при этом утратить ту самую простоту, которую мы надеялись обрести с помощью понятия мельчайших частиц материи. Создается впечатление, что атомистическая гипотеза — в ее первоначальной форме — еще недостаточно тонка, чтобы объяснить то, что в действительности стремились понять философы: простое начало в явлениях и материальных структурах.

Все же атомистическая гипотеза делает большой шаг в нужном направлении. Все многообразие различных явлений, множество наблюдаемых свойств материального мира можно свести к положению и движению атомов. Атомы не обладают такими свойствами, как запах или вкус. Эти свойства возникают как косвенные следствия положения и движения атомов. Положение и движение — понятия, как кажется, гораздо более простые, чем эмпирические качества вроде вкуса, запаха или цвета. Но остается неясным вопрос о том, чем же определяется положение и движение атомов. Греческие философы не пытались найти и сформулировать единый закон природы, и современное понятие такого закона не соответствует их образу мысли. Тем не менее они говорили о необходимости, причине и действии, некоторым образом, видимо, задумываясь все же над причинным описанием и детерминизмом.

Атомистическая гипотеза имела целью указать путь от «многого» к «единому», сформулировать основополагающий принцип, материальную причину, исходя из которой можно было бы понять все явления. В атомах можно было видеть материальную причину, но роль основополагающего принципа мог бы играть только общий закон, определяющий их положение и скорость. Вместе с тем, когда греческие философы говорили о закономерностях природы, они мысленно ориентировались на статичные формы, на геометрическую симметрию, а не на процессы, протекающие в пространстве и времени. Круговые орбиты планет, правильные геометрические тела казались им неизменными структурами мира. Новоевропейская идея о том, что положение и скорость атомов в данный момент времени могут быть однозначно, с помощью математически формулируемого закона определены, исходя из их положения и скорости в какой-то предшествующий момент времени, не соответствовала способу мышления античности, поскольку нуждалась в понятии времени, сложившемся лишь в гораздо более позднюю эпоху.

Когда Платон занялся проблемами, выдвинутыми Левкиппом и Демокритом, он заимствовал их представление о мельчайших частицах материи. Но он со всей определенностью противостоял тенденции

атомистической философии считать атомы первоосновой сущего, единственным реально существующим материальным объектом. Платоновские атомы, по существу, не были материальными, они мыслились им как геометрические формы, как правильные тела в математическом смысле. В полном согласии с исходным принципом его идеалистической философии тела эти были для него своего рода идеями, лежащими в основе материальных структур и характеризующими физические свойства тех элементов, которым они соответствуют. Куб, например, согласно Платону, — мельчайшая частица земли как элементарной стихии и символизирует стабильность земли. Тетраэдр, с его острыми вершинами, изображает мельчайшие частицы огненной стихии. Икосаэдр, из правильных тел наиболее близкий к шару, представляет собой подвижную водную стихию. Таким образом, правильные тела могли служить символами определенных особенностей физических характеристик материи.

Но по сути дела, это были уже не атомы, не неделимые первичные единицы в смысле материалистической философии. Платон считал их составленными из треугольников, образующих поверхности соответствующих элементарных тел. Путем перестройки треугольников эти мельчайшие частицы могли поэтому превращаться друг в друга. Например, два атома воздуха и один атом огня могли составить один атом воды. Так Платону удалось обойти проблему бесконечной делимости материи; ведь треугольники, двумерные поверхности — уже не тела, не материя, и можно было поэтому считать, что материя не делится до бесконечности. Это значило, что понятие материи на нижнем пределе, т.е. в сфере наименьших измерений пространства, трансформируется в понятие математической формы. Эта форма имеет решающее значение для характеристики прежде всего мельчайших частиц материи, а затем и материи как таковой. В известном смысле она заменяет закон природы позднейшей физики, потому что, хотя явно и не указывает на временное течение событий, но характеризует тенденции материальных процессов. Можно, пожалуй, сказать, что основные тенденции поведения представлены тут геометрическими формами мельчайших единиц, а более тонкие детали этих тенденций нашли свое выражение в понятиях взаиморасположения и скорости этих единиц.

Все это довольно точно соответствует главным представлениям идеалистической философии Платона. Лежащая в основе явлений структура дана не в материальных объектах, каковыми были атомы Демокрита, а в форме, определяющей материальные объекты. Идеи фундаментальнее объектов. А поскольку мельчайшие части материи должны быть объектами, позволяющими понять простоту мира, приближающими нас к «единому», «единству» мира, идеи могут быть описаны математически, они попросту суть математические

формы. Выражение «Бог — математик» связано именно с этим моментом платоновской философии, хотя в такой форме оно относится к более позднему периоду в истории философии.

Значение этого шага в философском мышлении вряд ли можно переоценить. Его можно считать бесспорным началом математического естествознания, и тем самым на него можно возложить также и ответственность за позднейшие технические применения, изменившие облик всего мира. Вместе с этим шагом впервые устанавливается и значение слова «понимание». Среди всех возможных форм понимания одна, а именно принятая в математике, избирается в качестве «подлинной» формы понимания. Хотя любой язык, любое искусство, любая поэзия несут с собой то или иное понимание, к истинному пониманию, говорит платоновская философия, можно прийти, только применяя точный, логически замкнутый язык, поддающийся настолько строгой формализации, что возникает возможность строгого доказательства как единственного пути к истинному пониманию. Легко вообразить, какое сильное впечатление произвела на греческую философию убедительность логических и математических аргументов. Она была просто подавлена силой этой убедительности, но капитулировала она, пожалуй, слишком рано.

2. Ответ современной науки на древние вопросы

Важнейшее различие между современным естествознанием и античной натурфилософией заключается в характере применяемых ими методов. Если в античной философии достаточно было обыденного знания природных явлений, чтобы делать заключения из основополагающего принципа, характерная особенность современной науки состоит в постановке экспериментов, т.е. конкретных вопросов природе, ответы на которые должны дать информацию о закономерностях. Следствием этого различия в методах является также и различие в самом воззрении на природу. Внимание сосредоточивается не столько на основополагающих законах, сколько на частных закономерностях. Естествознание развивается, так сказать, с другого конца, начиная не с общих законов, а с отдельных групп явлений, в которых природа уже ответила на экспериментально поставленные вопросы. с того времени, как Галилей, чтобы изучить законы падения, бросал, как рассказывает легенда, камни с «падающей» башни в Пизе, наука занималась конкретным анализом самых различных явлений — падением камней, движением Луны вокруг Земли, волнами на воде, преломлением световых лучей в призме и т.д. Даже после того как Исаак Ньютон в своем главном произведении «Principia mathematica» объяснил на основании единого закона разнообразнейшие механические процессы, внимание было направлено на те частные следствия, которые подлежали выведению из основополагающего математического принципа.

Правильность выведенного таким путем частного результата, т.е. его согласование с опытом, считалась решающим критерием в пользу правильности теории.

Такое изменение самого способа подхода к природе имело и другие важные следствия. Точное знание деталей может быть полезным для практики. Человек получает возможность в известных пределах управлять явлениями по собственному желанию. Техническое применение современной естественной науки начинается со знания конкретных деталей. В результате и понятие «закон природы» постепенно меняет свое значение. Центр тяжести находится теперь не во всеобщности, а в возможности делать частные заключения. Закон превращается в программу технического применения. Важнейшей чертой закона природы считается теперь возможность делать на его основании предсказания о том, что получится в результате того или иного эксперимента.

Легко заметить, что понятие времени должно играть в таком естествознании совершенно другую роль, чем в античной философии. В законе природы выражается не вечная и неизменная структура — речь идет теперь о закономерности изменений во времени. Когда подобного рода закономерность формулируется на математическом языке, физик сразу же представляет себе бесчисленное множество экспериментов, которые он мог бы поставить, чтобы проверить правильность выдвигаемого закона. Одно-единственное несовпадение теории с экспериментом могло бы опровергнуть теорию. В такой ситуации математической формулировке закона природы придается колоссальное значение. Если все известные экспериментальные факты согласуются с теми утверждениями, которые могут быть математически выведены из данного закона, сомневаться в общезначимости закона будет чрезвычайно трудно. Понятно поэтому, почему «Principia» Ньютона господствовала в физике более двух столетий.

Прослеживая историю физики от Ньютона до настоящего времени, мы заметим, что несколько раз — несмотря на интерес к конкретным деталям — формулировались весьма общие законы природы. В XIX веке была детально разработана статистическая теория теплоты. К группе законов природы весьма общего плана можно было бы присоединить теорию электромагнитного поля и специальную теорию относительности, включающие высказывания не только об электрических явлениях, но и о структуре пространства и времени. Математическая формулировка квантовой теории привела в нашем столетии к пониманию строения внешних электронных оболочек химических атомов, а тем самым и к познанию химических свойств материи. Отношения и связи между этими различными законами, в особенности между теорией относительности и квантовой механикой, еще не вполне ясны, но последние

события в развитии физики элементарных частиц внушают надежду на то, что уже в относительно близком будущем эти отношения удастся проанализировать на удовлетворительном уровне. Вот почему уже сейчас можно подумать о том, какой ответ на вопросы древних философов позволяет дать новейшее развитие науки.

Развитие химии и учения о теплоте в течение XIX века в точности следовало представлениям, впервые высказанным Левкиппом и Демокритом. Возрождение материалистической философии в форме диалектического материализма вполне естественно сопровождало впечатляющий прогресс, который переживали в ту эпоху химия и физика. Понятие атома оказалось крайне продуктивным для объяснения химических соединений или физических свойств газов. Вскоре, правда, выяснилось, что те частицы, которые химики называли атомами, состоят из еще более мелких единиц. Но и эти более мелкие единицы — электроны, а затем атомное ядро, наконец, элементарные частицы, протоны и нейтроны, — на первый взгляд кажутся атомарными в том же самом материалистическом смысле. Тот факт, что отдельные элементарные частицы можно было реально увидеть хотя бы косвенно (в камере Вильсона, или в пузырьковой камере), подтверждал представление о мельчайших единицах материи как о реальных физических объектах, существующих в том же самом смысле, что и камни или цветы.

Но трудности, внутренне присущие материалистическому учению об атомах, обнаружившиеся уже в античных дискуссиях о мельчайших частицах материи, проявились со всей определенностью и в развитии физики нашего столетия. Прежде всего они связаны с проблемой бесконечной делимости материи. Так называемые атомы химиков оказались составленными из ядра и электронов. Атомное ядро было расщеплено на протоны и нейтроны. Нельзя ли — неизбежно встает вопрос — подвергнуть дальнейшему делению и элементарные частицы? Если ответ на этот вопрос утвердительный, то элементарные частицы — не атомы в греческом смысле слова, не неделимые единицы. Если же отрицательный, то следует объяснить, почему элементарные частицы не поддаются дальнейшему делению. Ведь до сих пор всегда в конце концов удавалось расщепить даже те частицы, которые на протяжении долгого времени считались мельчайшими единицами; для этого требовалось только применить достаточно большие силы. Поэтому напрашивалось предположение, что, увеличивая силы, т.е. просто увеличивая энергию столкновения частиц, можно в конце концов расщепить также и протоны и нейтроны. А это, по всей видимости, означало бы, что до предела деления дойти вообще нельзя и что мельчайших единиц материи вовсе не существует. Но прежде чем приступить к

обсуждению современного решения этой проблемы, я должен напомнить еще об одной трудности.

Эта трудность связана с вопросом: представляют ли собою мельчайшие единицы обыкновенные физические объекты, существуют ли они в том же смысле, что и камни или цветы? Возникновение квантовой механики примерно 40 лет назад создало здесь совершенно новую ситуацию. Математически сформулированные законы квантовой механики ясно показывают, что наши обычные наглядные понятия оказываются двусмысленными при описании мельчайших частиц. Все слова или понятия, с помощью которых мы описываем обыкновенные физические объекты, как, например, положение, скорость, цвет, величина и т.д., становятся неопределенными и проблематичными, как только мы пытаемся отнести их к мельчайшим частицам. Я не могу здесь вдаваться в детали этой проблемы, столь часто обсуждавшейся в последние десятилетия. Важно только подчеркнуть, что обычный язык не позволяет однозначно описать поведение мельчайших единиц материи, тогда как математический язык способен недвусмысленно выполнить это.

Новейшие открытия в области физики элементарных частиц позволили решить также и первую из названных проблем — загадку бесконечной делимости материи. С целью дальнейшего расщепления элементарных частиц, насколько таковое возможно, в послевоенное время в разных частях Земли были построены большие ускорители. Для тех, кто еще не осознал непригодности наших обычных понятий для описания мельчайших частиц материи, результаты этих экспериментов казались поразительными. Когда сталкиваются две элементарные частицы с чрезвычайно высокой энергией, они, как правило, действительно распадаются на кусочки, иногда даже на много кусочков, однако эти кусочки оказываются не меньше распавшихся на них частиц. Независимо от имеющейся в наличии энергии (лишь бы она была достаточно высока) в результате подобного столкновения всегда возникают частицы давно уже известного вида. Даже в космическом излучении, в котором при некоторых обстоятельствах частицы могут обладать энергией, в тысячи раз превосходящей возможности самых больших из существующих ныне ускорителей, не было обнаружено иных или более мелких частиц. Например, можно легко измерить их заряд, и он всегда либо равен заряду электрона, либо представляет кратную ему величину.

Поэтому при описании процесса столкновения лучше говорить не о расщеплении сталкивающихся частиц, а о возникновении новых частиц из энергии столкновения, что находится в согласии с законами теории относительности. Можно сказать, что все частицы сделаны из одной первосубстанции, которую можно назвать энергией или материей. Можно

сказать и так: первосубстанция «энергия», когда ей случается быть в форме элементарных частиц, становится «материей». Таким образом, новые эксперименты научили нас тому, что два, по видимости противоречащих друг другу утверждения: «материя бесконечно делима» и «существуют мельчайшие единицы материи» — можно совместить, не впадая в логическое противоречие. Этот поразительный результат еще раз подчеркивает тот факт, что нашими обычными понятиями не удастся однозначно описать мельчайшие единицы.

В ближайшие годы ускорители высоких энергий раскроют множество интересных деталей в поведении элементарных частиц, но мне представляется, что тот ответ на вопросы древней философии, который мы только что обсудили, окажется окончательным. А если так, то чьи взгляды подтверждает этот ответ — Демокрита или Платона?

Мне думается, современная физика со всей определенностью решает вопрос в пользу Платона. Мельчайшие единицы материи в самом деле не физические объекты в обычном смысле слова, они суть формы, структуры или идеи в смысле Платона, о которых можно говорить однозначно только на языке математики. И Демокрит, и Платон надеялись с помощью мельчайших единиц материи приблизиться к «единому», к объединяющему принципу, которому подчиняется течение мировых событий. Платон был убежден, что такой принцип можно выразить и понять только в математической форме. Центральная проблема современной теоретической физики состоит в математической формулировке закона природы, определяющего поведение элементарных частиц. Экспериментальная ситуация заставляет сделать вывод, что удовлетворительная теория элементарных частиц должна быть одновременно и общей теорией физики, а стало быть, и всего относящегося к физике.

Таким путем можно было бы выполнить программу, выдвинутую в новейшее время впервые Эйнштейном: можно было бы сформулировать единую теорию материи, — что значит квантовую теорию материи, — которая служила бы общим основанием всей физики. Пока же мы еще не знаем, достаточно ли для выражения этого объединяющего принципа тех математических форм, которые уже были предложены, или же их потребуется заменить еще более абстрактными формами. Но того знания об элементарных частицах, которым мы располагаем уже сегодня, безусловно, достаточно, чтобы сказать, каким должно быть главное содержание этого закона. Суть его должна состоять в описании небольшого числа фундаментальных свойств симметрии природы, эмпирически найденных несколько десятилетий назад, и, помимо свойств симметрии, закон этот должен заключать в себе принцип причинности, интерпретированный в смысле теории относительности. Важнейшими

свойствами симметрии являются так называемая Лоренцова группа специальной теории относительности, содержащая важнейшие утверждения относительно пространства и времени, и так называемая изоспиновая группа, которая связана с электрическим зарядом элементарных частиц. Существуют и другие симметрии, но я не стану здесь говорить о них. Релятивистская причинность связана с Лоренцовой группой, но ее следует считать независимым принципом.

Эта ситуация сразу же напоминает нам симметричные тела, введенные Платоном для изображения основополагающих структур материи. Платоновские симметрии еще не были правильными, но Платон был прав, когда верил, что в средоточии природы, где речь идет о мельчайших единицах материи, мы находим в конечном счете математические симметрии. Невероятным достижением было уже то, что античные философы поставили верные вопросы. Нельзя было ожидать, что при полном отсутствии эмпирических знаний они смогут найти также и ответы, верные вплоть до деталей.

Гоббс Т. К читателю. О теле // Избранные произведения. В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 141 — 142.

10. *Движение есть непрерывная перемена мест, т. е. оставление одного места и достижение другого; то место, которое оставляется, называется обычно terminus a qui; то же, которое достигается, — terminus ad quem. Я называю этот процесс непрерывным, ибо ни одно тело, как бы мало оно ни было, не может сразу целиком удалиться со своего прежнего места так, чтобы ни одна часть его не находилась в части пространства, общей обоим местам — покинутому и достигнутому...*

Нельзя себе представить, будто что-либо движется вне времени, ибо время есть, согласно определению, призрак, т.е. образ движения. Представлять себе, будто что-нибудь движется вне времени, значило бы поэтому представлять себе движение без образа движения, что невозможно.

11. *Покоющимся называется то, что в течение известного промежутка времени остается в одном и том же месте; движущимся же или двигавшимся — то, что раньше находилось в ином месте, чем теперь, независимо от того, пребывает ли оно в данный момент в состоянии покоя или в состоянии движения. Из этого определения следует, во-первых, что все тела, которые в настоящее время находятся в процессе движения, двигались и до этого. Ведь пока они находятся в том же самом месте, что и ранее, они пребывают в состоянии покоя, т. е. не движутся, согласно определению покоя; если же они находятся в другом месте, то они двигались ранее, согласно определению*

движения. Из этого же определения следует, во-вторых, что *тела, которые движутся, будут двигаться и дальше*, ибо то, что движется, оставляет место, в котором оно находится, и достигает другого места, а следовательно, движется дальше. Из того же определения следует, в-третьих, что *тела, которые движутся, не остаются ни на один момент в одном и том же месте*. Ибо то, что находится в течение известного времени в одном и том же месте, находится, согласно определению покоя, в состоянии покоя.

Существует известное ложное заключение относительно движения, вытекающее из незнания этих положений. Это заключение формулируют обычно так: если какое-нибудь тело движется, то оно движется или там, где находится, или там, где не находится; но и то и другое неверно; следовательно, тело вообще не движется. Однако большая посылка здесь неверна. Ибо то, что движется, не движется ни там, где оно находится, ни там, где оно не находится, а движется с того места, где оно находится, к тому месту, где оно не находится. Нельзя отрицать, что всякое движущееся тело движется где-нибудь, т.е. в пределах известного пространства. Местом же такого тела является не все пространство, а часть его, как уже изложено выше в седьмом пункте. Из доказанного нами положения, согласно которому все, что движется, не только двигалось, но и будет двигаться, следует, что движение нельзя представить себе, не представляя прошлого и будущего...

Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т 2 С. 141 — 144.

Понятие развития с начала настоящего столетия вошло не только в науку, но и в обиходное мышление. Это не значит, однако, чтобы логическое содержание этой идеи стало вполне ясным для общего сознания; напротив, это содержание является весьма смутным и неопределенным не только для полуобразованной толпы, толкующей вкось и вкривь о развитии, но даже иногда и для ученых и *quasi* философов, употребляющих это понятие в своих теоретических построениях. Поэтому нам следует рассмотреть, что, собственно, содержится в понятии развития, что им предполагается.

Прежде всего развитие предполагает один определенный субъект (подлежащее), о котором говорится, что он развивается: развитие предполагает развивающегося. Это совершенно просто, но тем не менее иногда забывается. Далее, субъектом развития не может быть безусловно простая и единичная субстанция, ибо безусловная простота исключает возможность какого бы то ни было изменения, а следовательно, и развития. Вообще должно заметить, что понятие безусловно простой субстанции, принадлежащее школьному догматизму, не оправдывается философской критикой. Но подлежать развитию,

с другой стороны, не может и механический агрегат элементов или частей; изменения, происходящие с гранитной скалой или с кучей песка, не называются развитием. Если же подлежащим развитию не может быть ни безусловно простая субстанция, ни механическое внешнее соединение элементов, то им может быть только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собою связанных, то есть живой организм. Действительно, развиваться в собственном смысле этого слова могут только организмы, что и составляет их существенное отличие от остальной природы. Но не всякие изменения в организме образуют его развитие. Такие изменения, в которых определяющее значение принадлежит внешним, чуждым самому организму деятелям, может влиять на внешний ход развития, задерживать его или и совсем прекращать, разрушая его субъект, но они не могут войти в содержание самого развития: в него входят только такие изменения, которые имеют свой корень или источник в самом развивающемся существе, из него самого вытекают и только для своего окончательного проявления, для своей полной реализации нуждаются во внешнем воздействии. Материал развития и побуждающее начало его реализации даются извне, но это побуждающее начало может действовать, очевидно, лишь сообразно с собственной природой организма, то есть оно определяется в своем действии воздействием этого организма, и точно так же материал развития, чтобы стать таковым, должен уподобиться (ассимилироваться) самому организму, то есть принять его основные формы, должен быть обработан деятельностью самого организма для органических целей, так что способ и содержание развития определяются изнутри самим развивающимся существом. Говоря языком схоластики, внешние элементы и деятели дают только *causam materialem* и *causam efficientem* развития, *causa* же *formalis* и *causa finalis* заключаются в самом субъекте развития.

Ряд изменений без известной исходной точки и продолжающийся без конца, не имея никакой определенной цели, не есть развитие, ибо каждый член такого ряда за отсутствием общего начала, определяющего его относительное значение, не мог бы быть определенным моментом развития, а оставался бы только безразличным изменением. Если, как было сказано, понятие цели предполагает понятие развития, то точно так же последнее необходимо требует первого. Следовательно, развитие есть такой ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели: таково развитие всякого организма; бесконечное же развитие есть просто бессмыслица, *contradictio in adjecto*. Итак, мы должны предположить три общие необходимые момента всякого развития, а именно: известное первичное состояние, от которого оно начинается; другое известное

состояние, которое есть его цель, и ряд промежуточных состояний, как переход или посредство, ибо если бы не было последовательного и постепенного перехода от первого к последнему, то они сливались бы в одно, и мы не имели бы никакого развития, а только одно безразличное состояние. Общая формула, выражающая эти три момента, есть закон развития. Определив закон развития, мы определим и цель его. Не то чтобы закон и цель были одно и то же, но знание первого дает и знание второй: так, зная закон, по которому развивается растение, мы знаем и цель этого развития — плодоношение — как последний момент прогрессивного изменения, которое определяется тем законом.

Если развитие есть процесс имманентный, пользующийся внешними данными только как возбуждением и как материалом, то все определяющие начала и составные элементы развития должны находиться уже в первоначальном состоянии организма — в его зародыше. Это фактически доказывается тем, что из семени известного растения или из эмбриона известного животного никакими средствами невозможно произвести ничего иного, кроме этого определенного вида растения или животного. Итак, первоначальное состояние организма, или его зародыш, по своим образующим элементам есть уже целый организм, и если, таким образом, различие между зародышем и вполне развитым организмом не может заключаться в разности самих образующих начал и элементов, то оно, очевидно, должно находиться в разности их состояния или расположения. И если в развитом организме составные его элементы и формы расположены таким образом, что каждый из них имеет свое определенное место и назначение, то первоначальное, или зародышевое, состояние представляет противоположный характер: в нем составные формы и элементы организма еще не имеют своего строго определенного места и назначения — другими словами, они смешаны, индифферентны; их различие представляется невыразившимся, скрытым, существующим только потенциально, они не выделились, не проявили своей особенности, не обособились. Таким образом, развитие должно состоять собственно в выделении или обособлении образующих форм и элементов организма ввиду их нового, уже вполне органического соединения. Если, в самом деле, в развитие не должны привходить извне новые составные формы и элементы, то оно, очевидно, может состоять только в изменении состояния или расположения уже существующих элементов. Первое состояние есть смешение или внешнее единство; здесь члены организма связаны между собою чисто внешним образом. В третьем, совершенном состоянии они связаны между собою внутренне и свободно по особенности своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности; но это предполагает их предшествовавшее выделение или

обособление, ибо они не могли бы войти во внутреннее свободное единство как самостоятельные члены организма, если бы прежде не получили эту самостоятельность через обособление при выделении, что и составляет второй главный момент развития. Не трудно показать необходимость перехода от второго к третьему состоянию. Обособление каждого образующего элемента неразрывно связано со стремлением исключить все остальные, уничтожить их как самостоятельное или сделать их своим материалом, а так как это стремление одинаково присуще каждому из элементов, то они и уравнивают друг друга. Но простое равновесие было бы возможно только в том случае, если бы все образующие элементы были совершенно одинаковы, а этого в организме быть не может. В самом деле, при совершенной одинаковости элементов каждый мог бы получить от всех других только то, что сам уже имеет, причем не было бы решительно никакого основания к их тесному внутреннему соединению, возможна была бы только чисто механическая случайная связь, образующая агрегат, а не организм (так, соединение одинаковых песчинок образует кучу песка, случайное единство которой распадается от всякого внешнего действия); таким образом, в организме каждый член его имеет необходимое свое различие или особенность, а вследствие этого простое равновесие необходимо приводит здесь к такому состоянию, в котором каждый элемент уравнивает все остальные не как одна единица против других единиц, ей равных, а сообразно своему внутреннему характеру и значению. Так, в организме человеческом мозг или сердце имеют значение не как равные всем другим члены, а, сообразно своему особенному назначению, играют роль главных органов, которым должны служить все другие для сохранения целости всего организма, а следовательно, и самих себя. Таким образом, необходимо получается не механическое равновесие, а внутреннее органическое единство, которое и образует в своем полном осуществлении третий главный момент развития.

Должно заметить, что безразличие первого момента есть только относительное: абсолютного безразличия не может быть в организме ни в каком его состоянии. Особенности образующих частей существуют и в первом моменте развития, но связанные, подавленные элементом единства, которому здесь принадлежит исключительная актуальность. Во втором моменте, напротив, эта актуальность переходит на сторону отдельных членов и сам прежний элемент единства является лишь как один из многих членов (так, например, католическая церковь, которая в начале средних веков была исключительно актуальным элементом единства, стала в новейшее время лишь одним из членов в общем организме цивилизации); связующее же единство всех частей во втором моменте является лишь как отвлеченная сила или общий

закон, который получает живую действительность и становится конкретной целостью в третьем моменте...

Энгельс Ф. Дialeктика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 550 — 551.

...Нам говорят, что мы не знаем также и того, что такое материя и движение! Разумеется, не знаем, ибо материю как таковую и движение как таковое никто еще не видел и не испытал каким-нибудь иным чувственным образом; люди имеют дело только с различными реально существующими веществами и формами движения. Вещество, материя есть не что иное, как совокупность веществ, из которой абстрагировано это понятие; движение как таковое есть не что иное, как совокупность всех чувственно воспринимаемых форм движения; такие слова, как «материя» и «движение», суть не более, как сокращения, в которых мы охватываем, сообразно их общим свойствам, множество различных чувственно воспринимаемых вещей. Поэтому материю и движение можно познать лишь путем изучения отдельных веществ и отдельных форм движения; и поскольку мы познаём последние, постольку мы познаём также и материю и движение как таковые. Поэтому, когда Негели говорит, что мы не знаем, что такое время, пространство, материя, движение, причина и действие, то он этим лишь утверждает, что мы при помощи своей головы сперва создаем себе абстракции, отвлекая их от действительного мира, а затем оказываемся не в состоянии познать эти нами самими созданные абстракции, потому что они умственные, а не чувственные вещи, всякое же познание, по Негели, есть чувственное измерение? Это точь-в-точь как указываемое Гегелем затруднение насчет того, что мы можем, конечно, есть вишни и сливы, но не можем есть плод, потому что никто еще не ел плод как таковой.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 59 — 60.

До г-на Дюринга материалисты говорили о материи и движении. Г-н Дюринг сводит движение к механической силе, как к его якобы основной форме, и тем лишает себя возможности понять действительную связь между материей и движением, которая, впрочем, была неясна и всем прежним материалистам. Между тем дело это довольно просто. Движение есть способ существования материи. Нигде и никогда не бывало и не может быть материи без движения. Движение в мировом пространстве, механическое движение менее значительных масс на отдельных небесных телах, колебание молекул в качестве теплоты или в качестве электрического или магнитного тока, химическое разложение и соединение, органическая жизнь — вот те формы

движения, в которых — в одной или в нескольких сразу — находится каждый отдельный атом вещества в мире в каждый данный момент... Материя без движения так же немыслима, как и движение без материи. Движение поэтому так же несотворимо и неразруσιμο, как и сама материя — мысль, которую прежняя философия (Декарт) выражала так: количество имеющегося в мире движения остается всегда одним и тем же. Следовательно, движение не может быть создано, оно может быть только перенесено. Когда движение переносится с одного тела на другое, то, поскольку оно переносит себя, поскольку оно активно, его можно рассматривать как причину движения, поскольку это последнее является переносимым, пассивным. Это активное движение мы называем силой, пассивное же — проявлением силы. Отсюда ясно как день, что сила имеет ту же величину, что и ее проявление, ибо в них обоих совершается ведь одно и то же движение.

III. СОЗНАНИЕ

Ламетри Ж. О. Человек-растение // Сочинения. М., 1983 С. 237 — 240.

Какое чудное зрелище представляет собой эта лестница с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях! Какая поразительная картина — вид Вселенной: все в ней в совершенстве слажено, ничто не режет глаза; даже переход от белого цвета к черному совершается через длинный ряд оттенков или ступеней, делающих его бесконечно приятным.

Человек и растение — это белое и черное. Четвероногие, птицы, рыбы, насекомые, амфибии являются промежуточными оттенками, смягчающими резкий контраст этих двух цветов. Если бы не существовало этих промежуточных оттенков, под которыми я подразумеваю проявления жизни различных животных, то человек, это гордое животное, созданное, подобно другим, из праха, возомнил бы себя земным богом и стал бы поклоняться только самому себе.

Вид даже самых жалких и низких по внешности животных должен сбивать спесь у философов. Вознесенные случайно на вершину лестницы природы, мы должны помнить, что достаточно малейшего изменения в нашем мозгу, где пребывает душа у всех людей (за исключением, впрочем, последователей Лейбница), чтобы мы тотчас были низвергнуты вниз. Не будем поэтому относиться с презрением к существам, имеющим одинаковое с нами происхождение. Правда, это существа второго ранга, но зато они более постоянны и устойчивы.

Если мы спустимся от наиболее развитого в умственном отношении человека к самому низшему виду растений или даже ископаемых и поднимемся от последнего из этих тел к величайшему из гениев, охватив таким образом круг всех царств природы, мы повсюду будем наблюдать разнообразие природы. Где же границы ума? В одном месте он вот-вот готов погаснуть, подобно огню, лишенному горючего материала, а там он снова зажигается; он горит в нас и руководит животными.

Здесь уместно было бы сделать любопытный экскурс в область естественной истории, чтобы показать, что животные наделены умом в меру их потребностей. Но к чему столько примеров и фактов? Не увеличивая нашего познания, они только обременили бы нас; впрочем, их можно найти в книгах неутомимых исследователей, которых я осмеливаюсь назвать чернорабочими философов.

Предоставим другим погружаться в кропотливое изучение чудес природы; пусть один проводит всю жизнь в наблюдении за насекомыми, пусть другой пересчитывает косточки ушной перепонки некоторых рыб; пусть, если угодно, занимаются измерением расстояния, какое может перепрыгнуть блоха, не говоря о множестве других ничтожных явлений. Для меня, интересующегося только философией и досадующего на невозможность расширить ее границы, единственной сферой всегда останется только деятельная природа в целом. Я люблю наблюдать ее издали, в крупном масштабе и в общих чертах, а не в частностях или в мелких деталях, которые, как бы они ни были необходимы во всех науках, накладывают на занимающихся ими печать известной ограниченности. Только при таком подходе к вещам можно утверждать, что человек не только не растение, но отличается даже от всех других животных. Надо ли снова указывать на причину этого? Она состоит в том, что, раз у человека больше потребностей, чем у животных, у него должно быть и бесконечно больше ума.

Кто бы мог подумать, что такая ничтожная причина вызвала столь большие последствия? Кто бы мог подумать, что подобное прискорбное подчинение назойливым требованиям жизни, на каждом шагу напоминающим нам о низменности нашего происхождения и нашего положения, составляет источник нашего счастья и нашего достоинства, скажу больше, даже наслаждений ума, во много раз превосходящих наслаждения плоти. Если наши потребности, в чем не приходится сомневаться, вытекают из строения наших органов, то не менее очевидно, что наша душа зависит непосредственно от наших потребностей и она настолько быстро их удовлетворяет и предупреждает, что ничто не может устоять перед ними. Необходимо, чтобы даже наша воля подчинялась им. Итак, можно сказать, что наша душа тем сильнее и проницательнее, чем больше этих потребностей, подобно тому как полководец кажется тем более искусным и энергичным, чем с большим числом неприятелей ему приходится сражаться.

Я знаю, что обезьяна похожа на человека не одними только зубами: это доказывает сравнительная анатомия. Впрочем, одних зубов было достаточно для Линнея, чтобы поместить человека в ряду четвероногих (правда, на первом месте). Но как ни велика понятливость обезьяны, человек — существо наиболее одаренное в умственном отношении из всех четвероногих — обнаруживает гораздо большую восприимчивость к обучению. Не без основания хвалят разумные действия животных, которых в этом отношении можно сравнить с человеком. И не прав был по отношению к ним Декарт, имевший на это свои основания. Но что бы ни говорили, какие бы чудеса ни рассказывали о животных, все это не умаляет превосходства нашей души. Конечно, она из того

же теста и так же сфабрикована; все же она далеко не того же качества, что душа животных. Благодаря этому качественному превосходству человеческой души, благодаря избытку познания, вытекающему, очевидно, из строения человека, он и является царем среди животных и один только способен к общественной жизни, для которой его трудолюбие изобрело языки, а его мудрость — законы и нравы.

Мне остается предупредить возражение, которое мне могут сделать. Если ваш принцип — так могут сказать мне — в общем был бы верен, если бы потребности тела являлись мерилем ума, то почему же до известного возраста, когда у человека больше потребностей, чем в какую-либо другую пору его жизни, — потому что чем ближе он к моменту своего рождения, тем больше он растет, — у него до такой степени слабо развит инстинкт, что без множества постоянных забот о нем он бы неминуемо погиб, тогда как животные, едва только появившись на свет, обнаруживают столько предусмотрительности, хотя, согласно вашей гипотезе и даже действительности, у них очень мало потребностей?

Это возражение покажется малоубедительным, если принять во внимание тот факт, что появляющиеся на свет животные уже провели значительную часть своей короткой жизни в утробе матери; там они сформировываются настолько, что, например, ягненок одного дня от роду бегают по лугам и щиплет траву наравне со своими отцом и матерью.

Время пребывания в утробе человеческого плода сравнительно менее продолжительно: он проводит в утробе лишь $1/25$ возможной продолжительности его жизни; так как, не будучи достаточно сформированным, он не может мыслить, то необходимо, чтобы его органы имели время окрепнуть и приобрести силу, нужную для получения инстинкта; причина этого та же, в силу которой булыжник не смог бы давать искры, если бы не был твердым. Человек, рожденный более голыми родителями и сам более голый и хрупкий, чем животное, не может в короткое время приобрести ум; справедливость требует, чтобы, опаздывая в одном отношении, этот ум забежал вперед в другом. Человек ничего не теряет от того, что ему приходится ждать: природа с лихвой вознаграждает его, давая ему более подвижные и свободные органы.

Для образования рассудка, подобного нашему, требуется больше времени, чем нужно природе для образования рассудка животных: надо пройти через период детства, чтобы достигнуть разума; надо иметь в прошлом все недостатки и страдания животного состояния, чтобы извлечь из них преимущества, характеризующие человека.

Новорожденному младенцу было бы недостаточно инстинкта животных для преодоления всех немощей, обступающих его колыбель. Все хитрости животных потерпели бы здесь поражение. Дайте ребенку инстинкт, которым обладают наиболее развитые животные, и он не сможет даже перевязать свою пуповину и, тем более, отыскать грудь своей кормилицы. Оставьте животным беспомощность, присущую человеку в первые дни после его рождения, и все они погибнут.

Я рассмотрел душу как часть естественной истории одушевленных тел, но я остерегаюсь считать теорию последовательного различия между душами столь же новой, как ту гипотезу, которой объясняют эту последовательность. Ибо сколько философов и даже теологов признавали у животных душу! По мнению одного из теологов, душа человека относится к душе животных так же, как душа ангела к душе человека и, если восходить выше, как душа бога к душе ангелов.

Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т I. С. 419 — 421.

Идея как единство субъективной и объективной идеи есть понятие идеи, для которого идея как таковая есть предмет, объект, объемлющий собой все определения. Это единство есть, следовательно, *абсолютная и полная истина*, мыслящая самое себя идея, и именно мыслящая себя в качестве мыслящей, *логической* идеи.

Прибавление. Абсолютная идея есть прежде всего единство практической и теоретической идеи и, следовательно, вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания. В познании перед нами выступала идея в форме различия, и процесс познания, как мы узнали, представляет собой преодоление этого различия и восстановление вышеуказанного единства, которое как таковое и в своей непосредственности есть ближайшим образом идея жизни. Недостаток жизни состоит в том, что она пока есть только *в себе* сущая идея; познание, напротив, есть столь же односторонне лишь *для себя* сущая идея. Единство и истина их обоих есть *в себе* и *для себя* сущая, следовательно, *абсолютная* идея. До сих пор *мы* имели своим предметом идею в ее развитии, в ее прохождении через различные ступени: теперь же идея сама для себя предметна...

Абсолютная идея есть для себя, потому что в ней нет ни перехода, ни предпосылок и вообще никакой определенности, которые не были бы текучи и прозрачны; она есть *чистая форма* понятия, которая созерцает *свое содержание* как самое себя. Она есть свое собственное *содержание*, поскольку она есть идеальное (*ideelle*) различение самой себя от себя, и одно из этих различенных есть тождество с собой, которое, однако, содержит в себе тотальность форм как систему содержательных определений. Это содержание

есть система *логического*. В качестве формы на долю идеи ничего не остается, кроме метода этого содержания — определенного знания о достоинстве (*der Wahrung*) ее моментов.

Прибавление. Когда говорят об абсолютной идее, то можно подумать, что здесь наконец мы услышим настоящее объяснение, что здесь будет непременно дано все. Можно, конечно, растекаться в бессодержательных декламациях об абсолютной идее; истинным содержанием идеи является, однако, не что иное, как вся система, развитие которой мы проследили. Можно также сказать, что абсолютная идея есть всеобщее; но она есть всеобщее не как абстрактная форма, которой особенное содержание противостоит как нечто другое, а как абсолютная форма, в которую возвратились все определения, вся полнота положенного ею содержания. Абсолютную идею можно сравнить в этом отношении со стариком, высказывающим то же самое религиозное содержание, что и ребенок, но для первого оно является смыслом всей его жизни. Если даже ребенок и понимает религиозное содержание, оно все же представляет для него нечто такое, вне которого еще простирается вся жизнь и весь мир. То же самое можно сказать о человеческой жизни вообще и о событиях, составляющих ее содержание. Все старания человека направлены к достижению цели, а когда эта цель достигнута, мы удивляемся, не найдя ничего другого, кроме того, что хотели. Но интерес представляет именно все движение в целом. Когда человек проследит свою жизнь, ее последний этап может казаться ему очень ограниченным, но этот конец есть *decursus vitae*, вмещающий в себя все. Точно так же и содержанием абсолютной идеи является все то обширное содержание, которое развернулось перед нашими глазами. Напоследок мы узнаем, что содержание и интерес есть не что иное, как весь путь развития. Далее, философское понимание состоит в том, что все то, что кажется ограниченным, взятое самостоятельно (*fur sich*), получает свою ценность в силу того, что оно принадлежит целому и составляет момент идеи. Так и здесь. Мы узнали содержание и имеем помимо этого знание, что содержание есть живое развитие идеи, и этот простой ретроспективный взгляд содержится в форме.

Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966, с. 39 — 41.

Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня. Животное не «относится» ни к чему и вообще не «относится»; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Сознание, следовательно, уже с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, вначале есть всего лишь осознание ближайшей чувственно воспринимаемой среды и осознание

ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно — осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это — чисто животное осознание природы (обожествление природы)...

Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание может действительно вообразить себе, что оно есть нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может действительно представлять что-нибудь, не представляя чего-нибудь действительного, — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д. Но даже в том случае, если эта теория, теология, философия, мораль и т. д. вступают в противоречие с существующими отношениями, это может происходить лишь благодаря тому, что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующей производительной силой. Впрочем, в пределах отношений определенной нации это может произойти также благодаря тому, что противоречие обнаруживается не в данных национальных рамках, а между данным национальным сознанием и практикой других наций, т. е. между национальным и всеобщим сознанием той или другой нации (как это в настоящее время имеет место в Германии); а так как это противоречие представляется в виде противоречия, существующего только в пределах национального сознания, то такой нации кажется тогда, что и борьба ограничивается этой национальной дрянью.

Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф, Соч., т. 20, с. 486 — 495.

Труд — источник всякого богатства, утверждают политикоэкономы. Он действительно является таковым наряду с природой, доставляющей ему материал, который он превращает в богатство. Но он еще и нечто бесконечно большее, чем это. Он — первое основное условие всей человеческой жизни, и притом в такой степени, что мы в известном смысле должны сказать: труд создал самого человека.

Много сотен тысячелетий тому назад, в еще не поддающийся точному определению промежуток времени того периода в развитии Земли, который геологи называют третичным, предположительно к концу этого периода, жила где-то в жарком поясе — по всей вероятности, на обширном материке, ныне погруженном на дно Индийского океана, — необычайно высокоразвитая

порода человекообразных обезьян. Дарвин дал нам приблизительное описание этих наших предков. Они были сплошь покрыты волосами, имели бороды и остроконечные уши и жили стадами на деревьях.

Под влиянием в первую очередь, надо думать, своего образа жизни, требующего, чтобы при лазании руки выполняли иные функции, чем ноги, эти обезьяны начали отвыкать от помощи рук при ходьбе по земле и стали усваивать все более и более прямую походку. Этим был сделан решающий шаг для, перехода от обезьяны к человеку.

Все существующие еще ныне человекообразные обезьяны могут стоять прямо и передвигаться на одних только ногах, но лишь в случае крайней необходимости и в высшей степени неуклюже. Их естественное передвижение совершается в полувыпрямленном положении и включает употребление рук. Большинство из них при ходьбе опираются о землю средними фалангами согнутых пальцев рук и, поджимая ноги, продвигают тело между длинными руками, подобно хромоту, ходящему на костылях. Вообще мы и теперь еще можем наблюдать у обезьян все переходные ступени от хождения на четвереньках до хождения на двух ногах. Но ни у одной из них последнее не стало чем-то большим, нежели вынужденным приемом, применяемым в крайнем случае.

Если прямой походке у наших волосатых предков суждено было стать сначала правилом, а потом и необходимостью, то это предполагает, что на долю рук тем временем доставалось все больше и больше других видов деятельности. Уже и у обезьян существует известное разделение функций между руками и ногами. Как уже упомянуто, при лазании они пользуются руками иначе, чем ногами. Рука служит преимущественно для целей собирания и удержания пищи, как это уже делают некоторые низшие млекопитающие при помощи своих передних лап. С помощью руки некоторые обезьяны строят себе гнезда на деревьях или даже, как шимпанзе, навесы между ветвями для защиты от непогоды. Рукой они схватывают дубины для защиты от врагов или бомбардируют последних плодами и камнями. При ее же помощи они выполняют в неволе ряд простых операций, которые они перенимают у людей. Но именно тут-то и обнаруживается, как велико расстояние между неразвитой рукой даже самых высших человекообразных обезьян и усовершенствованной трудом сотен тысячелетий человеческой рукой. Число и общее расположение костей и мускулов одинаково у обеих, и тем не менее рука даже самого первобытного дикаря способна выполнять сотни операций, не доступных никакой обезьяне. Ни одна обезьянья рука не изготовила когда-либо хотя бы самого грубого каменного ножа.

Поэтому те операции, к которым наши предки в эпоху перехода от обезьяны к человеку на протяжении многих тысячелетий постепенно научились приспособлять свою руку, могли быть вначале только очень простыми. Самые низшие дикари и даже те из них, у которых приходится предположить возврат к более звероподобному состоянию с одновременным физическим вырождением, все же стоят гораздо выше тех переходных существ. Прежде чем первый камень при помощи человеческой руки был превращен в нож, должен был, вероятно, пройти такой длинный период времени, что в сравнении с ним известный нам исторический период является незначительным. Но решающий шаг был сделан, рука стала свободной и могла теперь усваивать себе всё новые и новые сноровки, а приобретенная этим большая гибкость передавалась по наследству и возрастала от поколения к поколению.

Рука, таким образом, является не только органом труда, та также и продукт его. Только благодаря труду, благодаря приспособлению к все новым операциям, благодаря передаче по наследству достигнутого таким путем особого развития мускулов, связок и, за более долгие промежутки времени, также и костей, и благодаря все новому применению этих переданных по наследству усовершенствований к новым, все более сложным операциям, только благодаря всему этому человеческая рука достигла той высокой ступени совершенства, на которой она смогла, как бы силой волшебства, вызвать к жизни картины Рафаэля, статуи Торвальдсена, музыку Паганини...

Начинавшееся вместе с развитием руки, вместе с трудом господство над природой расширяло с каждым новым шагом вперед кругозор человека. В предметах природы он постоянно открывал новые, до того неизвестные свойства. С другой стороны, развитие труда по необходимости способствовало более тесному сплочению членов общества, так как благодаря ему стали более часты случаи взаимной поддержки, совместной деятельности, и стало ясней сознание пользы этой совместной деятельности для каждого отдельного члена. Коротко говоря, формировавшиеся люди пришли к тому, что у них появилась потребность что-то сказать друг другу. Потребность создала себе свой орган: неразвитая гортань обезьяны медленно, но неуклонно преобразовывалась путем модуляции для все более развитой модуляции, а органы рта постепенно научались произносить один членораздельный звук за другим.

Что это объяснение возникновения языка из процесса труда и вместе с трудом является единственно правильным, доказывает сравнение с животными. То немногое, что эти последние, даже наиболее развитые из них, имеют сообщить друг другу, может быть сообщено и без помощи членораздельной речи. В естественном состоянии ни одно животное не испытывает неудобства от неумения говорить или понимать человеческую речь...

Сначала труд, а затем и вместе с ним членораздельная речь явились двумя самыми главными стимулами, под влиянием которых мозг обезьяны постепенно превратился в человеческий мозг, который, при всем своем сходстве с обезьяньим, далеко превосходит его по величине и совершенству. А параллельно с дальнейшим развитием мозга шло дальнейшее развитие его ближайших орудий — органов чувств. Подобно тому, как постепенное развитие речи неизменно сопровождается соответствующим усовершенствованием органа слуха, точно так же развитие мозга вообще сопровождается усовершенствованием всех чувств в их совокупности. Орел видит значительно дальше, чем человек, но человеческий глаз замечает в вещах значительно больше, чем глаз орла. Собака обладает значительно более тонким обонянием, чем человек, но она не различает и сотой доли тех запахов, которые для человека являются определенными признаками различных вещей. А чувство осязания, которым обезьяна едва-едва обладает в самой грубой, зачаточной форме, выработалось только вместе с развитием самой человеческой руки, благодаря труду.

Развитие мозга и подчиненных ему чувств, все более и более проявляющегося сознания, способности к абстракции и умозаключению оказывало обратное воздействие на труд и на язык, давая обоим всё новые и новые толчки к дальнейшему развитию. Это дальнейшее развитие с момента окончательного отделения человека от обезьяны отнюдь не закончилось, а, наоборот, продолжалось и после этого; будучи у различных народов и в различные эпохи по степени и по направлению различным, иногда даже прерываясь местными и временными движениями назад, оно в общем и целом могучей поступью шло вперед, получив, с одной стороны, новый мощный толчок, а с другой стороны — более определенное направление благодаря тому, что с появлением готового человека возник вдобавок еще новый элемент — общество.

Наверное, протекли сотни тысяч лет, — в истории Земли, имеющие не большее значение, чем секунда в жизни человека, — прежде чем из стада лазающих по деревьям обезьян возникло человеческое общество. Но все же оно, наконец, появилось. И в чем же опять мы находим характерный признак человеческого общества, отличающий его от стада обезьян? В труде. Стадо обезьян довольствовалось тем, что дочиста поедало пищу, имевшуюся в его районе, размеры которого определялись географическими условиями или степенью сопротивления соседних стад... У той породы обезьян, которая далеко превосходила все остальные смышленостью и приспособляемостью, это хищническое хозяйство должно было привести к тому, что в пищу стали употреблять все большее и большее количество новых растений, а из этих

растений все большее количество съедобных частей, одним словом, к тому, что пища становилась все более разнообразной, следствием чего было проникновение в организм все более разнообразных веществ, создававших химические условия для превращения этих обезьян в людей. Но все это еще не было трудом в собственном смысле слова.

Труд начинается с изготовления орудий. А что представляют собой наиболее древние орудия, которые мы находим, — наиболее древние, судя по найденным предметам, оставшимся нам в наследство от доисторических людей, и по образу жизни наиболее ранних исторических народов, а также и наиболее примитивных современных дикарей? Эти орудия представляют собой орудия охоты и рыболовства; первые являются одновременно и оружием. Но охота и рыболовство предполагают переход от исключительного употребления растительной пищи к потреблению наряду с ней и мяса, а это знаменует собой новый важный шаг на пути к превращению в человека. Мясная пища содержала в почти готовом виде наиболее важные вещества, в которых нуждается организм для своего обмена веществ; она сократила процесс пищеварения и вместе с ним продолжительность других вегетативных (т. е. соответствующих явлениям растительной жизни) процессов в организме и этим сэкономила больше времени, вещества и энергии для активного проявления животной, в собственном смысле слова, жизни. А чем больше формировавшийся человек удалялся от растительного царства, тем больше он возвышался также и над животными. Как приучение диких кошек и собак к потреблению растительной пищи наряду с мясной способствовало тому, что они стали слугами человека, так и привычка к мясной пище наряду с растительной чрезвычайно способствовала увеличению физической силы и самостоятельности формировавшегося человека. Но наиболее существенное влияние мясная пища оказала на мозг, получивший благодаря ей в гораздо большем количестве, чем раньше, те вещества, которые необходимы для его питания и развития, что дало ему возможность быстрее и полней совершенствоваться из поколения в поколение. С позволения господ вегетарианцев, человек не мог стать человеком без мясной пищи, и если потребление мясной пищи у всех известных нам народов в то или иное время влекло за собой даже людоедство (предки берлинцев, велетабы или вильцы, еще в X столетии поедали своих родителей), то нам теперь до этого уже никакого дела нет.

Употребление мясной пищи привело к двум новым, достижениям, имеющим решающее значение: к пользованию огнем и к приучению животных. Первое еще более сократило процесс пищеварения, так как оно доставляло рту, так сказать, уже полупереваренную пищу; второе обогатило запасы мясной пищи, так как наряду с охотой оно открыло новый источник, откуда ее можно

было черпать более регулярно, и доставило, кроме того, в виде молока и его продуктов новый, по своему составу по меньшей мере равноценный мясу, предмет питания. Таким образом, оба эти достижения уже непосредственно стали новыми средствами эмансипации для человека. Останавливаться здесь подробно на их косвенных последствиях, как бы важны они ни были для развития человека и общества, мы не можем, так как это слишком отвлекло бы нас в сторону.

Подобно тому, как человек научился есть все съедобное, он также научился и жить во всяком климате. Он распространился по всей пригодной для жилья земле, он, единственное животное, которое в состоянии было сделать это самостоятельно. Другие животные, приспособившиеся ко всем климатам, научились этому не самостоятельно, а только следуя за человеком: домашние животные и насекомые-паразиты. А переход от равномерно жаркого климата первоначальной родины в более холодные страны, где год делится на зиму и лето, создал новые потребности, потребности в жилище и одежде для защиты от холода и сырости, создал, таким образом, новые отрасли труда и вместе с тем новые виды деятельности, которые все более отдаляли человека от животного.

Благодаря совместной деятельности руки, органов речи и мозга не только у каждого в отдельности, но также и в обществе, люди приобрели способность выполнять всё более сложные операции, ставить себе всё более высокие цели и достигать их. Самый труд становился от поколения к поколению более разнообразным, более совершенным, более многосторонним. К охоте и скотоводству прибавилось земледелие, затем прядение и ткачество, обработка металлов, гончарное ремесло, судоходство. Наряду с торговлей и ремеслами появились, наконец, искусство и наука; из племен развились нации и государства. Развились право и политика, а вместе с ними фантастическое отражение человеческого бытия в человеческой голове — религия. Перед всеми этими образованиями, которые выступали прежде всего как продукты головы и казались чем-то господствующим над человеческими обществами, более скромные произведения работающей руки отступили на задний план, тем более, что планирующая работу голова уже на очень ранней ступени развития общества (например, уже в простой семье) имела возможность заставить не свои, а чужие руки выполнять намеченную ею работу. Всю заслугу быстрого развития цивилизации стали приписывать голове, развитию и деятельности мозга. Люди привыкли объяснять свои действия из своего мышления, вместо того чтобы объяснять их из своих потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в голове, осознаются), и этим путем с течением времени возникло то идеалистическое мировоззрение, которое овладело умами в особенности со

времени гибели античного мира. Оно и теперь владеет умами в такой мере, что даже наиболее материалистически настроенные естествоиспытатели из школы Дарвина не могут еще составить себе ясного представления о происхождении человека, так как, в силу указанного идеологического влияния, они не видят той роли, которую играл при этом труд.

Животные, как уже было вскользь упомянуто, тоже изменяют своей деятельностью внешнюю природу, хотя и не в такой степени, как человек, и эти совершаемые ими изменения окружающей их среды оказывают, как мы видели, обратное воздействие на их виновников, вызывая в них в свою очередь определенные изменения...

Впрочем, само собой разумеется, что мы не думаем отрицать у животных способность к планомерным, преднамеренным действиям. Напротив, планомерный образ действий существует в зародыше уже везде, где протоплазма, живой белок существует и реагирует, т. е. совершает определенные, хотя бы самые простые движения как следствие определенных раздражений извне. Такая реакция имеет место даже там, где еще нет никакой клетки, не говоря уже о нервной клетке. Прием, при помощи которого насекомоядные растения захватывают свою добычу, является тоже в известном отношении планомерным, хотя совершается вполне бессознательно. У животных способность к сознательным, планомерным действиям развивается в соответствии с развитием нервной системы и достигает у млекопитающих уже достаточно высокой ступени. Во время английской псовой охоты на лисиц можно постоянно наблюдать, как безошибочно лисица умеет применять свое великолепное знание местности, чтобы скрыться от своих преследователей, и как хорошо она знает и умеет использовать все благоприятные для нее свойства территории, прерывающие ее след. У наших домашних животных, более высокоразвитых благодаря общению с людьми, можно ежедневно наблюдать акты хитрости, стоящие на одинаковом уровне с такими же актами у детей. Ибо, подобно тому как история развития человеческого зародыша во чреве матери представляет собой лишь сокращенное повторение развертывавшейся на протяжении миллионов лет истории физического развития наших животных предков начиная с червя, точно так же и духовное развитие ребенка представляет собой лишь еще более сокращенное повторение умственного развития тех же предков, — по крайней мере более поздних. Но все планомерные действия всех животных не сумели наложить на природу печать их воли. Это мог сделать только человек.

Коротко говоря, животное только пользуется внешней природой и производит в ней изменения просто в силу своего присутствия; человек же вносимыми им изменениями заставляет ее служить своим целям, господствует

над ней. И это является последним существенным отличием человека от остальных животных, и этим отличием человек опять-таки обязан труду.

Бюхнер Л. Сила материи. Общедоступный очерк естественного мирового порядка // Деборин А. Книга для чтения по истории философии М., 1925. Т. 2. С. 520 — 526.

Поводом к написанию следующих строк послужила мне известная мысль *Карла Фогта* о том, что «мысли находятся в таком же отношении к мозгу, в каком желчь находится к печени или моча к почкам». Эта подвергавшаяся разнообразнейшим нападкам мысль была высказана уже задолго до Фогта французским врачом и философом *Кабанисом* (1757 — 1808). «Мозг, — говорит он, — предназначен для мышления, как желудок для пищеварения или печень для выделения желчи из крови» и т.д.

Я несколько не хочу присоединяться к сонму тех господ, которые подняли страшный крик против Карла Фогта; между прочим, я должен отметить, что Фогт вводит вышеприведенную свою мысль словами: «выражаясь несколько грубо». Но, не желая поднять крик негодования против Фогта, я тем не менее должен считать сделанное им сравнение неподходящим или неудачно выбранным. Даже при самом непредубежденном наблюдении мы не можем открыть аналогию или черты действительного сходства между выделением желчи или мочи и тем процессом, при посредстве которого в мозгу создается мысль. Моча и желчь представляют собою осязаемые, весомые и доступные нашему зрению вещества; они являются в некотором роде отбросами, которые тело выделяет из себя; мысль же или мышление не являются продуктом выделения, отбросами, а представляют собою деятельность веществ и соединения веществ, расположенных в мозгу в определенном порядке и в определенной связи. И тайна мышления заключается не в мозговых веществах, как таковых, а в характере их соединения и их совместной деятельности... Поэтому на *мышление* можно и должно смотреть как на особую форму всеобщего естественного движения, присущую субстанции центральных нервных элементов точно так же, как мускульной субстанции присуще движение сокращения, или как мировому эфиру присуще движение света, или как магниту присуще явление магнетизма. Разум или мысль не представляет собою материи, он материален лишь в том смысле, что он является... своеобразным выражением своеобразной материальной основы, с которой он находится в такой же неразрывной связи, в какой свет, теплота, электричество находятся со своими веществами. Следовательно, *мышление* и *протяжение* могут быть рассматриваемы лишь как две стороны или как два способа проявления одной и той же сущности.

Тот факт, что мышление является и должно быть естественным движением, представляет собою не только требование логики, нет, он в новейшее время доказан также и *экспериментальным* путем. Точные наблюдения над скоростью передачи впечатлений по нервам показали, что в сравнении со скоростью других природных естественных движений, как, например, в сравнении со скоростью света или электричества, скорость мысли очень незначительна; это относится также и к тем психическим процессам или мыслительным движениям, которые происходят в мозгу и которые могут совершаться лишь при помощи нервных волокон, соединяющих нервные клетки мозговой коры одну с другой. При помощи крайне остроумных опытов удалось установить, что самая быстрая мысль, какую мы только можем мыслить, требует, по меньшей мере, *от одной восьмой до одной десятой части секунды* для своего восприятия и что при наличности различных препятствий, как, например, при рассеянности, невнимательности и т.д., скорость восприятия мысли уменьшается. Из этого с необходимостью вытекает, что психический мыслительный акт, как это прекрасно разъясняет профессор А. Герцен в одной своей статье в «Космосе» («Kosmos, 1879 — 1880, стр. 207 и след.), совершается в протяженной и составной материальной основе, оказывающей ему противодействие, и что, следовательно, такой акт представляет собою не что иное, как форму движения; в свою очередь, это движение должно быть, подобно всем остальным процессам обмена веществ в теле, связано с выделением известного количества теплоты. И действительно, путем опытов удалось доказать, что, приступая к какому-нибудь действию, нерв сейчас же нагревается. Кроме того, профессор Шиф доказал при помощи очень остроумных опытов над животными, что, доходя до мозга, чувственные впечатления вызывают в нем моментально повышение температуры. Он доказал также, что чисто психическое действие, независимо от чувственных впечатлений, вызывает повышение температуры мозга и что эта температура значительно выше в данном случае, чем тогда, когда она вызвана простыми чувственными впечатлениями. Опыты итальянца Танджи показали, что часть этой теплоты потребляется, так что мы должны, следовательно, рассматривать эту теплоту как механический эквивалент духовной деятельности. Это постоянное колебание температуры в мозгу можно проследить также на внешней коже головы. Это вполне совпадает с нашим повседневным опытом, показывающим нам, что, когда мы очень сильно задумываемся, голова наша согревается. Это доказывает, что психическая деятельность не является, да и не может являться чем-либо иным, как движением, совершающимся между клетками серой мозговой субстанции и вызванным внешними впечатлениями. В самом деле, нет мышления без чувственного содержания. Всякая духовная

деятельность покоится в конечном счете на ощущении и на реакции или противодействии, проявляемом ощущающим субъектом по отношению к внешнему миру. Нет таких представлений, которые не были бы связаны с впечатлениями, воспринимаемыми или воспринятыми нашими чувствами; сущность же духовной деятельности заключается в соединении этих представлений друг с другом при помощи нервных волокон. Слова: *душа, дух, мысль, ощущение, воля, жизнь* служат не для выражения сущностей или действительных вещей, а для выражения свойств, способностей, функций живой субстанции; они выражают лишь проявление деятельности, покоящейся на материальных формах бытия. Ошибка философских школ заключается в том, что они принимают слова, имеющие, собственно говоря, лишь условное значение, за действительные вещи или сущности и, благодаря этому, страшно запутывают общее положение вещей, которое само по себе крайне просто и ясно. Путаница увеличивается еще оттого, что они себе составляют совершенно неправильное понятие о материи... Можно ли привести какое-нибудь ясное основание, говорящее за то, что материя, как это утверждают спиритуалисты, не может мыслить? На этот вопрос можно ответить только отрицательно... Тот факт, что *материя мыслит*, бросается нам в глаза на каждом шагу. Уже де Ламетри смеялся над ограниченностью спиритуалистов; он говорит: «Вопрос о том, может ли материя мыслить, создает такое же впечатление, как вопрос о том, может ли материя производить бой часов. Материя, как таковая, не мыслит точно так же, как она не производит боя часов. Но она и мыслит и производит бой часов, лишь только она вступает в такие соединения или состояния, которые вызывают мышление или бой часов. Уже *Фридрих Великий* понимал это, так как у него можно найти следующую мысль: «я знаю, что я представляю собою материальное, живое существо, обладающее органами и мыслящее. Из этого я заключаю, что живая материя может мыслить точно так же, как она обладает способностью наэлектризовываться».

Вольтер, как известно, сравнивает душу с пением соловья, раздающимся до тех пор, пока производящая его маленькая органическая машина живет и действует. Когда машина прекращает свое действие, пение затихает. Это же самое сравнение можно применить и ко всякой машине, изготовленной человеческой рукой. Когда паровая машина исполняет работу или когда часы показывают время, то тут мы имеем дело с результатами их деятельности, подобно тому, как мысль является результатом деятельности сложной системы машин того материального комплекса веществ, который мы называем мозгом. Но подобно тому, как сущность паровой машины не заключается в создании паров, подобно тому, как сущность часов не заключается в создании теплоты при посредстве движения, точно так же сущность мозгового механизма не

заключается в том, что он образует теплоту или производит то крайне незначительное количество жидкой субстанции, которая находится на стенках внутренних желудочков мозга. Мозг производит не вещества, как это делают печень или почки, а деятельность, являющуюся высшим плодом всей земной организации.

Впрочем, после того как доказано, что мысль находится в неразрывной связи с определенными материальными движениями, достаточно просто указать на великий, не знающий исключения закон сохранения или бессмертия силы, для того чтобы в нас не могло остаться и капли сомнения в том, что мысль или вообще психическая деятельность может представлять собою лишь одну из форм или лишь один из способов проявления того великого всеобщего и единого естественного движения, которое поддерживает вечный круговорот сил и проявляется то в виде механической, то в виде электрической, то в виде духовной или какой-нибудь другой силы. Дело совершенно не меняется от того, сообщает ли беспрестанно совершающийся и поддерживаемый принятой нами пищей обмен веществ силы дровосеку или фланеру, которые приводят их в действие при посредстве своих мускулов, или он сообщает эти силы ученому, мыслителю, поэту, которые создают их с помощью мысли; в этих случаях различна только форма или действие, в зависимости от различия пущенных в ход организмов.

Новейшие исследования показали, что в физиологических процессах нервной системы очень крупную роль играет одна сила, проявления которой до последнего времени ясно наблюдались лишь в неорганической природе. Роль, выполняемая этой силой в нашей нервной системе, так значительна, что мы можем в настоящее время рассматривать нервный ток и электричество как тождественные вещи. Каждый нерв должен быть рассматриваем как источник электрических токов, беспрестанно создающихся в нем самом и исходящих из движения бесчисленных электромоторных молекул, которые составляют нерв. Таким образом, нервы являются не только, как это прежде думали, *проводами*, но и действительными производителями электричества. И это электричество они создают при помощи явлений обмена веществ, — явлений, совершающихся внутри их, т.е. в нервной мякоти и осевом цилиндре. При помощи очень тщательных опытов удалось доказать, что созданное в нерве электричество убывает или совершенно исчезает, лишь только нерв приведен в возбуждение или, другими словами, лишь только он выполняет какую-нибудь физиологическую функцию; наоборот, покой, или бездействие, нерва равнозначен с усиленным накоплением этой силы или с увеличением его электромоторных сил. Это доказывает самым определенным образом, что нервная сила, нервная деятельность, нервное действие равнозначны с

превращенным электричеством и что нерв является лишь одним из тех бесчисленных, имеющих в природе аппаратов, назначение которых заключается в превращении так называемых потенциальных или покоящихся сил в живые силы или движение. Деятельность нерва заключается в том, что сначала он освобождает электричество, появляющееся в результате происходящих внутри нерва химических процессов, и что затем он превращает это освободившееся электричество в нервную деятельность. Но эта деятельность заключается, главным образом, в том, что создаются посредствующие звенья между ощущением и хотением. Кроме того, всякая психическая деятельность развивается постепенно из часто повторяющихся и постепенно усиливающихся ощущений или из впечатлений, получаемых при посредстве нервов из внешнего мира. Следовательно, мы подходим тут вплотную к познанию того, что все психические явления могут быть выведены из общих природных источников силы и что психические явления подчиняются великому закону сохранения силы. В правильности этой мысли не может быть в настоящее время уже никаких сомнений. Точно так же не может быть сомнения в том, что все психические явления могут осуществляться только при посредстве назначенных для них материальных органов. Органом мышления или приведения в определенную взаимную связь возникающих под внешним влиянием представлений является специально мозг. При этом представления связываются друг с другом при посредстве волокон или проводящих органов, соединяющих клетки мозговой коры одну с другой.

Этим самым уже высказана та вполне правильная основная мысль, которая лежит в основе неудачно приведенного Фогтом сравнения. Подобно тому, как нет желчи без печени, подобно тому, как нет мочи без почек, точно так же нет мысли без мозга. Душевная деятельность представляет собою функцию или отправление мозговой субстанции. Эта истина проста, ясна и подтверждается бесчисленным множеством фактов.

Фрейд З. Я и оно // Избранное. М., 1989. С. 370 — 374.

Я не собираюсь сказать в этом вводном отрывке что-либо новое и не могу избежать повторения того, что неоднократно высказывалось раньше.

Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа, и только оно дает ему возможность понять и приобщить науке часто наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни. Иначе говоря, психоанализ не может перенести сущность психического в сознание, но должен рассматривать сознание как качество психического, которое может присоединяться или не присоединяться к другим его качествам.

Если бы я мог рассчитывать, что эта книга будет прочтена всеми интересующимися психологией, то я был бы готов к тому, что уже на этом месте часть читателей остановится и не последует далее, ибо здесь первое применение психоанализа. Для большинства философски образованных людей идея психического, которое одновременно не было бы сознательным, до такой степени непонятна, что представляется им абсурдной и несовместимой с простой логикой. Это происходит, полагаю я, оттого, что они никогда не изучали относящихся сюда феноменов гипноза и сновидений, которые — не говоря уже о всей области патологического — принуждают к пониманию в духе психоанализа. Однако их психология сознания никогда не способна разрешить проблемы сновидения и гипноза.

Быть сознательным — это прежде всего чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие. Опыт показывает нам далее, что психический элемент, например представление, обыкновенно не бывает длительно сознательным. Наоборот, характерным является то, что состояние сознательности быстро проходит; представление в данный момент сознательное, в следующее мгновение перестает быть таковым, однако может вновь стать сознательным при известных, легко достижимых условиях. Каким оно было в промежуточный период, мы не знаем; можно сказать, что оно было скрытым, подразумевая под этим то, что оно в любой момент способно было стать сознательным. Если мы скажем, что оно было бессознательным, мы также дадим правильное описание. Это бессознательное в таком случае совпадает со скрыто или потенциально сознательным. Правда, философы возразили бы нам: нет, термин «бессознательное» не может иметь здесь применения; пока представление находилось в скрытом состоянии, оно вообще не было психическим. Но если бы уже в этом месте мы стали возражать им, то затеяли бы совершенно бесплодный спор о словах.

К термину или понятию бессознательного мы пришли другим путем, путем разработки опыта, в котором большую роль играет душевная динамика. Мы видели, т.е. вынуждены были признать, что существуют весьма напряженные душевные процессы или представления — здесь прежде всего приходится иметь дело с некоторым количественным, т.е. экономическим, моментом, — которые могут иметь такие же последствия для душевной жизни, как и все другие представления, между прочим, и такие последствия, которые могут быть осознаны опять-таки как представления, хотя в действительности и не становятся сознательными. Нет необходимости подробно повторять то, о чем уже часто говорилось. Достаточно сказать: здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что такие представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила,

что без этого они могли бы стать сознательными, и тогда мы увидели бы, как мало они отличаются от остальных общепризнанных психических элементов. Эта теория оказывается неопровержимой благодаря тому, что в психоаналитической технике нашлись средства, с помощью которых можно устранить противодействующую силу и довести соответствующие представления до сознания. Состояние, в котором они находились до осознания, мы называем вытеснением, а сила, приведшая к вытеснению и поддерживавшая его, ощущается нами во время нашей психоаналитической работы как сопротивление.

Понятие бессознательного мы, таким образом, получаем из учения о вытеснении. Вытесненное мы рассматриваем как типичный пример бессознательного. Мы видим, однако, что есть двоякое бессознательное: скрытое, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе и без дальнейшего не может стать сознательным. Наше знакомство с психической динамикой не может не оказать влияния на номенклатуру и описание. Скрытое бессознательное, являющееся таковым только в описательном, но не в динамическом смысле, называется нами предсознательным; термин «бессознательное» мы применяем только к вытесненному динамическому бессознательному; таким образом, мы имеем теперь три термина: «сознательное» (*Bw*), «предсознательное» (*Vbw*) и «бессознательное» (*Ubw*), смысл которых уже не только чисто описательный. Предсознательное (*Ubw*) предполагается нами стоящим гораздо ближе к сознательному (*Bw*), чем бессознательное, а так как бессознательное (*Ubw*) мы называли психическим, мы тем более назовем так и скрытое предсознательное (*Ubw*). Почему бы нам, однако, оставаясь в полном согласии с философами и сохраняя последовательность, не отделить от сознательно-психического как предсознательное, так и бессознательное? Философы предложили бы нам тогда рассматривать и предсознательное и бессознательное как два рода или две ступени психоидного и единение было бы достигнуто. Однако результатом этого были бы бесконечные трудности для изложения, а единственно значительный факт, что психоиды эти почти во всем остальном совпадают с признанно психическим, был бы оттеснен на задний план из-за предубеждения, возникшего еще в то время, когда не знали этих психоидов или самого существенного в них.

Таким образом, мы с большим удобством можем обходиться нашими тремя терминами: *Bw*, *Vbw*, *Ubw*, если только не станем упускать из виду, что в описательном смысле существует двоякое бессознательное, в динамическом же только одно. В некоторых случаях, когда изложение преследует особые цели, этим различием можно пренебречь, в других же случаях оно, конечно,

совершенно необходимо. Вообще же мы достаточно привыкли к двойственному смыслу бессознательного и хорошо с ним справлялись. Избежать этой двойственности, поскольку я могу судить, невозможно; различие между сознательным и бессознательным есть в конечном счете вопрос восприятия, на который приходится отвечать или да или нет, самый же акт восприятия не дает никаких указаний на то, почему что-либо воспринимается или не воспринимается. Мы не вправе жаловаться на то, что динамическое в явлении может быть выражено только двусмысленно.

В дальнейшем развитии психоаналитической работы выясняется, однако, что и эти различия оказываются неисчерпывающими, практически недостаточными. Из числа положений, служащих тому доказательством, приведем решающее. Мы создали себе представление о связанной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как Я этой личности. Это Я связано с сознанием, что оно господствует над побуждениями к движению, т.е. к вынесению возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы, которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого Я исходит также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей значимости и деятельности. Это устраненное путем вытеснения в анализе противопоставляет себя Я, и анализ стоит перед задачей устранить сопротивление, производимое Я по отношению к общению с вытесненным. Во время анализа мы наблюдаем, как больной, если ему ставятся известные задачи, попадает в затруднительное положение; его ассоциации прекращаются, как только они должны приблизиться к вытесненному. Тогда мы говорим ему, что он находится во власти сопротивления, но сам он ничего о нем не знает, и даже в том случае, когда на основании чувства неудовольствия он должен догадываться, что в нем действует какое-то сопротивление, он все же не умеет ни назвать, ни указать его. Но так как сопротивление, несомненно, исходит из его Я и принадлежит последнему, то мы оказываемся в неожиданном положении. Мы нашли в самом Я нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т.е. оказывает сильное действие, не переходя в сознание, и для осознания чего требуется особая работа. Следствием такого наблюдения для аналитической практики является то, что мы попадаем в бесконечное множество затруднений и неясностей, если только хотим придерживаться привычных способов выражения, например, если хотим свести явление невроза к конфликту между сознанием и бессознательным. Исходя из нашей теории структурных отношений душевной жизни, мы должны такое

противопоставление заменить другим, а именно цельному Я противопоставить отколовшееся от него вытесненное.

Однако следствия из нашего понимания бессознательного еще более значительны. Знакомство с динамикой внесло первую поправку, структурная теория вносит вторую. Мы приходим к выводу, что Ubw не совпадает с вытесненным; остается верным, что все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное. Даже часть Я (один бог ведает, насколько важная часть Я может быть бессознательной), без всякого сомнения, бессознательна. И это бессознательное в Я не есть скрытое в смысле предсознательного, иначе его нельзя было бы сделать активным без осознания и само осознание не представляло бы столько трудностей. Когда мы, таким образом, стоим перед необходимостью признания третьего, не вытесненного Ubw , то нам приходится признать, что характер бессознательного теряет для нас свое значение. Он обращается в многосмысленное качество, не позволяющее широких и непререкаемых выводов, для которых нам хотелось бы его использовать. Тем не менее нужно остерегаться пренебрегать им, так как в конце концов свойство бессознательности или сознательности является единственным светочем во тьме психологии глубин.

Фрейд 3. По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного. М., 1989. С. 394 — 398.

Психоаналитическая спекуляция связана с фактом, получаемым при исследовании бессознательных процессов и состоящим в том, что сознательность является необязательным признаком психических процессов, но служит лишь особой функцией их. Выражаясь метапсихологически, можно утверждать, что сознание есть работа отдельной системы, которую можно назвать « Bw ». Так как сознание есть главным образом восприятие раздражений, приходящих к нам из внешнего мира, а также чувств удовольствия и неудовольствия, которые могут проистекать лишь изнутри нашего психического аппарата, системе W — Bw может быть указано пространственное местоположение. Она должна лежать на границе внешнего и внутреннего, будучи обращенной к внешнему миру и облекая другие психические системы. Мы, далее, замечаем, что с принятием этого мы не открыли ничего нового, но лишь присоединились к анатомии мозга, которая локализует сознание в мозговой коре, в этом внешнем окутывающем слое нашего центрального аппарата. Анатомия мозга вовсе не должна задавать себе вопроса, почему, рассуждая анатомически, сознание локализовано как раз в наружной стороне мозга, вместо того чтобы пребывать хорошо защищенным

где-нибудь глубоко внутри. Может быть, мы воспользуемся этими данными для дальнейшего объяснения нашей системы W — Bw.

Сознательность не есть единственное свойство, которое мы приписываем происходящим в этой системе процессам. Мы опираемся на данные психоанализа, допуская, что процессы возбуждения оставляют в других системах длительные следы, как основу памяти, т.е. следы воспоминаний, которые не имеют ничего общего с сознанием. Часто они остаются наиболее стойкими и продолжительными, если вызвавший их процесс никогда не доходил до сознания. Однако трудно предположить, что такие длительные следы возбуждения остаются и в системе W — Bw. Они очень скоро ограничили бы способность этой системы к восприятию новых возбуждений, если бы они оставались всегда сознательными; наоборот, если бы они всегда оставались бессознательными, то поставили бы перед нами задачу объяснить существование бессознательных процессов в системе, функционирование которой обыкновенно сопровождается феноменом сознания. Таким допущением, которое выделяет сознание в особую систему, мы, так сказать, ничего не изменили бы и ничего не выиграли бы. Если это и не является абсолютно решающим соображением, то все же оно может побудить нас предположить, что сознание и оставление следа в памяти несовместимы друг с другом внутри одной и той же системы. Мы могли бы сказать, что в системе Bw процесс возбуждения совершается сознательно, но не оставляет никакого длительного следа; все следы этого процесса, на которых базируется воспоминание, при распространении этого возбуждения переносятся на ближайшие внутренние системы. В этом смысле я набросал схему, которую выставил в 1900 году в спекулятивной части «Толкования сновидений». Если подумать, как мало мы знаем из других источников о возникновении сознания, то нужно отвести известное значение хоть несколько обоснованному утверждению, что сознание возникает на месте следа воспоминания.

Таким образом, система Bw должна была отличаться той особенностью, что процесс возбуждения не оставляет в ней, как во всех других психических системах, длительного изменения ее элементов, но ведет как бы к вспышке в явлении осознания. Такое уклонение от всеобщего правила требует разъяснения посредством одного момента, приходящего на ум исключительно при исследовании этой системы, и этим моментом, отсутствующим в других системах, могло бы легко оказаться вынесенное наружу положение системы Bw, ее непосредственное соприкосновение с внешним миром.

Представим себе живой организм в самой упрощенной форме его в качестве недифференцированного пузырька раздражимой субстанции; тогда его поверхность, обращенная к внешнему миру, является дифференцированной в

силу своего положения и служит органом, воспринимающим раздражение. Эмбриология, как повторение филогенеза, действительно показывает, что центральная нервная система происходит из эктодермы и что серая мозговая кора есть все же потомок примитивной наружной поверхности, который перенимает посредством унаследования существенные ее свойства. Казалось бы вполне возможным, что вследствие непрекращающегося натиска внешних раздражений на поверхность пузырька его субстанция до известной глубины изменяется, так что процесс возбуждения иначе протекает на поверхности, чем в более глубоких слоях. Таким образом, образовалась такая кора, которая в конце концов оказалась настолько прожженной раздражениями, что доставляет для восприятия раздражений наилучшие условия и не способна уже к дальнейшему видоизменению. При перенесении этого на систему Ww это означало бы, что ее элементы не могли бы подвергаться никакому длительному изменению при прохождении возбуждения, так как они уже модифицированы до крайности этим влиянием. Тогда они уже подготовлены к возникновению сознания. В чем состоит модификация субстанции и происходящего в ней процесса возбуждения, об этом можно составить себе некоторое представление, которое, однако, в настоящее время не удастся еще проверить. Можно предположить, что возбуждение, при переходе от одного элемента к другому, должно преодолеть известное сопротивление, и это уменьшение сопротивления оставляет длительно существующий след возбуждения (проторение путей); в системе Ww такое сопротивление, при переходе от одного элемента к другому, не возникает. с этим представлением можно связать брейеровское различие покоящейся (связанной) и свободно-подвижной энергии в элементах психических систем; элементы системы Ww обладали бы в таком случае не связанной, но исключительно свободно-отводимой энергией. Но я полагаю, что пока лучше об этих вещах высказываться с возможной неопределенностью. Все же мы связали посредством этих рассуждений возникновение сознания с положением системы Ww и с приписываемыми ей особенностями протекания процесса возбуждения.

Мы должны осветить еще один момент в живом пузырьке с его корковым слоем, воспринимающим раздражение. Этот кусочек живой материи носится среди внешнего мира, заряженного энергией огромной силы, и если бы он не был снабжен защитой от раздражения (Reizschutz), он давно погиб бы от действия этих раздражений. Он вырабатывает это предохраняющее приспособление посредством того, что его наружная поверхность изменяет структуру, присущую живому, становится в известной степени неорганической и теперь уже в качестве особой оболочки или мембраны действует сдерживающе на раздражение, т.е. ведет к тому, чтобы энергия внешнего мира

распространялась на ближайшие оставшиеся живыми слои лишь небольшой частью своей прежней силы. Эти слои, защищенные от всей первоначальной силы раздражения, могут посвятить себя усвоению всех допущенных к ним раздражений. Этот внешний слой благодаря своему отмиранию предохраняет зато все более глубокие слои от подобной участи по крайней мере до тех пор, пока раздражение не достигает такой силы, что оно проламывает эту защиту. Для живого организма такая защита от раздражений является, пожалуй, более важной задачей, чем восприятие раздражения; он снабжен собственным запасом энергии и должен больше всего стремиться защищать свои особенные формы преобразования этой энергии от нивелирующего, следовательно, разрушающего влияния энергии, действующей извне и превышающей его собственную по силе. Восприятие раздражений имеет, главным образом, своей целью ориентироваться в направлении и свойствах идущих извне раздражений, а для этого оказывается достаточным брать из внешнего мира лишь небольшие пробы и оценивать их в небольших дозах. У высокоразвитых организмов воспринимающий корковый слой бывшего пузырька давно погрузился в глубину организма, оставив часть этого слоя на поверхности под непосредственной общей защитой от раздражения. Это и есть органы чувств, которые содержат в себе приспособления для восприятия специфических раздражителей и особые средства для защиты от слишком сильных раздражений и для задержки неадекватных видов раздражений. Для них характерно то, что они перерабатывают лишь очень незначительные количества внешнего раздражения, они берут лишь его мельчайшие пробы из внешнего мира. Эти органы чувств можно сравнить с щупальцами, которые ощупывают внешний мир и потом опять оттягиваются от него.

Я разрешу себе на этом месте кратко затронуть вопрос, который заслуживает самого основательного изучения. Кантовское положение, что время и пространство суть необходимые формы нашего мышления, в настоящее время может под влиянием известных психоаналитических данных быть подвергнуто дискуссии. Мы установили, что бессознательные душевные процессы сами по себе находятся «вне времени». Это прежде всего означает то, что они не упорядочены во времени, что время ничего в них не изменяет, что представление о времени нельзя применить к ним. Это негативное свойство можно понять лишь путем сравнения с сознательными психическими процессами. Наше абстрактное представление о времени должно почти исключительно зависеть от свойства работы системы W — B_w и должно соответствовать самовосприятию этой последней. При таком способе функционирования системы должен быть избран другой путь защиты от

раздражения. Я знаю, что эти утверждения звучат весьма туманно, но должен ограничиться лишь такими намеками.

Мы до сих пор указывали, что живой пузырек должен быть снабжен защитой от раздражений внешнего мира. Перед тем мы утверждали, что ближайший его корковый слой должен быть дифференцированным органом для восприятий раздражений извне. Этот чувствительный корковый слой, будущая система Вw, также получает возбуждения и изнутри. Положение этой системы между наружными и внутренними влияниями и различия условий для влияний с той и другой стороны являются решающими для работы этой системы и всего психического аппарата. Против внешних влияний существует защита, которая уменьшает силу этих приходящих раздражений до весьма малых доз; по отношению к внутренним влияниям такая защита невозможна, возбуждение глубоких слоев непосредственно и не уменьшаясь распространяется на эту систему, причем известный характер их протекания вызывает ряд ощущений удовольствия и неудовольствия. Во всяком случае возбуждения, происходящие от них, будут более адекватны способу работы этой системы по своей интенсивности и по другим качественным свойствам (например, по своей амплитуде), чем раздражения, приходящие из внешнего мира. Эти обстоятельства окончательно определяют две вещи: во-первых, превалирование ощущений удовольствия и неудовольствия, которые являются индикатором для процессов, происходящих внутри аппарата, над всеми внешними раздражениями; во-вторых, деятельность, направленную против таких внутренних возбуждений, которые ведут к слишком большому увеличению неудовольствия. Отсюда может возникнуть склонность относиться к ним таким образом, как будто они влияют не изнутри, а снаружи, чтобы к ним возможно было применить те же защитные меры от раздражений. Таково происхождение проекции, которой принадлежит столь большая роль в происхождении патологических процессов.

Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. 1891. № 2. С. 132 — 149.

Человеческое сознание предполагает чувственную, телесную организацию, и вместе оно имеет самобытное, идеальное начало. Оно предполагает бессознательную природу, которая организуется и постепенно возвышается до него, ибо оно есть конечный продукт космического развития. И в то же время оно предполагает абсолютное вселенское сознание, точно так же, как и самая чувственная вселенная во времени и пространстве предполагает такое сознание и всеобщую чувственность.

Отсюда зависит внутреннее противоречие и двойственность всей душевной жизни человека. Полуживотное, полубожественное, сознание человека вечно делится между сном и бдением, знанием и неведением, чувственностью и разумом. Оно обладает универсальными формами, вырабатывает себе общие понятия, общие идеалы, и вместе оно всегда ограничено по своему действительному эмпирическому содержанию. Оно всегда ограничено и вместе не допускает никаких определенных границ, непрестанно выходя за их пределы. Оно отчасти универсально, отчасти индивидуально, отчасти действительно, отчасти только возможно (потенциально). Оно заключает в себе постоянное противоречие, которое присуще всем его понятиям, представлениям, восприятиям, и вместе оно сознает свое собственное идеальное тождество, идеальное единство истины.

Таким образом, противоречия отдельных философов относительно природы человеческого сознания имеют действительное основание в самом этом сознании. Одни рассматривают его физиологические условия, другие — его метафизическое, идеальное начало; одни признают познание чувственным, всецело эмпирическим, ограниченным; другие раскрывают его логическую, универсальную природу, его априорные элементы. И до сих пор никому не удалось достигнуть окончательного примирения этих противоположностей, так что возникает вопрос, может ли оно вообще быть достигнуто. Ибо если противоречие заключается в самой действительности, то всякое исключительно теоретическое его решение или упразднение будет поневоле недостаточным или ложным. Одна из главнейших заслуг новейшей философии состоит, может быть, именно в том, что она, отказавшись от догматического разрешения антиномий, противоречий метафизики, стремится указать их корень в самом разуме и сознании человека или в самой природе вещей (скептики и пессимисты). Иначе самые противоречия философов были бы непостижимы.

Если рассматривать развитие сознания внешним, эмпирическим образом, то зависимость его от физиологических условий, от нервов и мозга не подлежит никакому сомнению. И тем не менее физиолог навсегда, безусловно, лишен возможности чем-либо заполнить бездну, разделяющую явления материального, физического порядка от самых простых явлений психического порядка. Пусть утверждают, что оба порядка, физический и психический, суть две стороны, два аспекта одного и того же процесса. Стороны эти столь существенно различаются между собою, что подобное утверждение либо ровно ничего собою не выражает, либо же является неосновательным, ибо сознание и вещество или сознание и движение — величины совершенно разнородные. При всей несомненности той интимной причинной связи, которая

существует между мозговыми отправлениями и психическими явлениями, сознание, как таковое, не может быть объяснено из чего-либо материального.

С другой стороны, рассматривая сознание в нем самом, в его логических функциях, в его духовной природе, мы несомненно приходим к предположению абсолютных, идеальных норм, универсальных начал, — словом, к идее вселенского сознания. Но между таким конечным идеалом, который является в одно и то же время и образующим началом, и высшею нормой действительного сознания, и между этим последним существует не только различие, но и противоречие, о котором достаточно свидетельствуют ум и совесть каждого человека. Как бы ни было скудно наше представление об идеале, мы не можем считать его осуществленным в действительности, достигнутым в настоящем сознании. Мы не можем познать его из действительности и не можем познать, дедуцировать из него эту действительность до тех пор, пока он не будет достигнут нами и осуществлен. Поэтому высшие философские умозрения наши имеют лишь приблизительное значение и чисто спекулятивный характер, ибо они заключают в себе лишь предвосхищаемое решение. В известном смысле философ спекулирует лишь за счет будущего, и он одинаково ошибается, когда принимает свои сокровища за наличный капитал или когда он поступается ими, не понимая их действительной ценности.

Познание наше безусловно только по своей идее, по своему идеалу полной, абсолютной истины. В действительности оно обладает возможной, формальной общностью, чисто логической универсальностью, которой противолежит всегда ограниченное, эмпирическое содержание. Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по форме только, но по существу, по содержанию, — сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием. Достижима ли эта цель или нет, она во всяком случае не может быть задачей чисто теоретической. Сознать себя во всем и все в себе, вместить полноту истины в реальном, абсолютном союзе со всеми — это конечный религиозный идеал жизни, а не знания только. Задача философии состоит в *возможно* конкретном познании идеала и указании пути к его осуществлению. Мы не можем ожидать от нее конечного разрешения противоречий, имеющих корень в самых условиях нашего временного бытия, и мы не можем ждать от нее полного откровения истины. Много уже то, если она может сознать противоречия бытия и усмотреть ту внутреннюю гармонию, которая в них скрывается и обуславливает собою самое относительное существование вселенной, ее сохранение, жизнь и развитие. В своих различных концепциях, в своих противоположных системах философия выражает, с одной стороны,

многообразные противоречия бытия и постигает коренное, онтологическое, реальное значение этих противоречий; с другой стороны, в своем идеализме, в своем стремлении к конечному единству она постигает, что противоречия эти не могут быть безусловны, — иначе и относительное бытие и познание не были бы возможны; она сознает всеобщую природу разума и предвосхищает тот идеал, в котором противоречия примирены. И чем глубже сознает философия противоречия вселенной, тем глубже познает она преодолевающую силу идеала. Ибо сознать реальные противоположности, как *противоречия*, значит признать и внутреннюю логику бытия, тот скрытый, идеальный разум вещей, то Слово Гераклита, которым все вертится, в котором разгадка вселенной.

Итак, познавая природу нашего сознания, мы приходим к некоторым основным противоречиям, не допускающим отвлеченного разрешения, — противоречиям между индивидуальным и родовым, частным и общим содержанием и формой, реальным и идеальным. Но самые эти антиномии предполагают некоторое скрытое от нас примирение, без которого сознание и познание — даже относительное — не было бы осуществимо; они заключают постулат, требование такого примирения и указывают, в каком направлении, где следует его искать. Прежде всего нам важно выяснить родовые и универсальные элементы сознания, не смущаясь их противоречием с тем, что кажется нам в нем индивидуальным, личным: вслед за Аристотелем, мы должны признать подобное противоречие задачей, объективным затруднением (апорией), зависящим от действительной противоположности. В своей идеальной деятельности живое сознание примиряет эти противоречия, обобщает частное, индивидуализирует общее, осуществляет идеальное, идеализирует действительное; и хотя такое примирение лишь относительно, хотя анализ раскрывает противоречия, присущие всему нашему теоретическому сознанию, всякий положительный прогресс его в сознании истины и добра представляется нам конкретным осуществлением его идеала, частным выражением конечного всеединства. В своей положительной истинной деятельности, а следовательно и в своем истинном существе, сознание обладает конкретной, живою универсальностью. Как ни противоположны отвлеченные начала «общего» и «частного», «рода» и «индивида», в действительности одно не существует без другого. Нет сознания без сознающих индивидуальностей, и нет сознания абсолютно субъективного, нет абсолютно изолированных сфер сознания. Рассматривая сознание внешним образом в связи с прогрессивно развивающимися явлениями жизни, или изнутри, при свете психологического анализа, мы убедимся в его органической универсальности, в идеальной соборности сознания.

Сознание есть существенное проявление жизни. Первоначально оно как бы сливается с прочими ее отправлениями; затем оно дифференцируется и развивается в связи с общей организацией физиологической и социальной жизни. Оно дифференцируется и развивается вместе с нервной системой и вместе с прогрессом социальных отношений, с организацией общения между существами.

Как известно, высший организм есть общество, агрегат бесчисленного множества элементарных организмов или анатомических элементов, которые группируются в ткани, органы, аппараты или сложные системы органов. Всеобщее, органическое согласие этих элементов при развитой специализации их отпращиваний обуславливает единство жизни в ее разнообразии. Между индивидуальностью целого и частей, единством жизни и распределением функций существует постоянно возрастающее соответствие. Чем выше стоит организм в лестнице живых существ, тем большую степень различия, специализации функций, автономии проявляют отдельные его органы; чем выше организм, тем более все эти элементы, органы, аппараты согласованы между собою, восполняют и предполагают друг друга в своем различии, подчиняясь индивидуальному единству живого целого. Но с другой стороны, всякий организм сам является живым членом своего вида и состоит в постоянном или временном, физиологическом или психологическом *общении* с другими индивидами своего вида, — общении, которое органически необходимо.

Сознание в своей элементарной форме — чувственности — предшествует не только дифференциации нервной системы, но и первичным организмам — клеточкам. Уже первичные амебы, лишенные всякой организации, обнаруживают чувствительность и некоторые признаки сознательности. Как показывают точные наблюдения, раздражительность и чувствительность суть всеобщие, первоначальные и, так сказать, стихийные свойства живой протоплазмы, этой первоматерии всего органического мира. С возникновением и развитием органической индивидуальности возникают и развиваются элементарные органические союзы, те вначале бессвязные физиологические группы, из которых в течение беспредельно зоогенического процесса образовались сложные организмы растений и животных. Вместе с тем, параллельно этому общему развитию, неопределенная органическая чувствительность также растет, развивается, усложняется; но первичный базис ее — общая психологическая материя — не имеет в себе ничего индивидуального. Это стихийный родовой процесс, на почве которого возможны индивидуальные образования, точно так же как и сложные сочетания, ассоциации обособляющихся элементов. И как всякий организм есть

продолжение другого организма, всякая жизнь продолжение предшествовавшей жизни, так точно и сознание, чувственность индивидуального существа: она не есть нечто абсолютно новое, но является также продолжением предшествовавшей, общеорганической чувственности в той специальной ее разновидности, которая присуща виду данного организма. Чувственность не рождается, а продолжается, как жизнь протоплазмы. Сознание, как и жизнь, есть от начала родовой, наследственный процесс.

Поэтому от низших ступеней зарождающегося сознания до высших социальных, этических его проявлений мы находим в нем общую основу, родовые формы и функции. От низших ступеней сознающей жизни до высших ее проявлений мы наблюдаем постепенное развитие этого универсализма сознания, постепенный переход от естественного, стихийного безразличия, от непосредственной стихийной общности, психических отправления к конкретному и свободному, универсальному единству, к связанному многообразию, к живой соборности. И этот прогресс идет вместе с развитием индивидуального начала.

Низшие организмы обладают столь незначительной степенью индивидуализации, что между родом и индивидом, точнее, между отдельными индивидами не существует определенной границы. Индивидуальность организма и его частей также развита чрезвычайно слабо. Отдельные части низших животных слабо обособлены, переходят друг в друга, заменяют или повторяют друг друга; жизнь целого не обладает устойчивым единством. Мы можем рвать и резать на части иных полипов, моллюсков, червей, глистов, не убивая индивидуальной жизни и чувствительности этих отдельных частей; они живут самостоятельной жизнью, иногда сами восполняя себе недостающее целое. Таким образом, отдельные органы обладают такою же индивидуальностью, как и целое, или, точнее, целое лишено развитой, центральной индивидуальности. Поэтому, рассматривая составные части низших организмов, исследователь часто не в состоянии определить, имеет ли он дело с индивидом, состоящим из многих органов, или с колонией индивидов, с цепью индивидов или с одним индивидом, состоящим из последовательных частей. В некоторых случаях, как, например, у иных полипов, у губок, мы наблюдаем мириады органических единиц, проявляющих вполне ясно каждая свою особенную жизнь, которые возникают из одного и того же зародыша, сохраняют прочную материальную связь друг с другом и в своей совокупной деятельности обуславливают жизнь собирательного тела. Если сблизить две губки так, чтоб они соприкасались, они срастутся; если резать их, части будут жить вполне самостоятельно.

В развитом высшем животном, наоборот, все отдельные части и органы координированы между собою и в значительной степени подчинены контролю центральных органов. Все элементарные жизни, элементарные сознания впадают в одну общую жизнь и сознание, в одну общую индивидуальность. И нервная система высшего животного, заключающая в себе сложную совокупность органов сознания, подобно целому организму, представляет в своем развитии ту же картину постепенно возрастающей дифференциации и интеграции, усложнения и централизации. Подобно целому организму, она состоит из многосложного соединения миллиардов органических элементов, клеточек и волокон, которые некогда стояли особняком в низших животных или составляли простые, относительно слабо координированные группы. Нервные волокна соединяются системой местных и центральных узлов, связанных между собою в сложном иерархическом порядке, причем функции отдельных центров, узлов, нервов строго разграничены. Сознательное восприятие сосредоточивается в высших центрах — в головном мозгу у человека; но его сфера может простирается на спинной мозг уже у птиц, на совокупность нервных центров у менее совершенных животных, и, наконец, все более и более теряя в ясности и напряжении, оно может рассеиваться по всему телу низших животных, не обладающих организованной нервной системой, ибо и такие животные проявляют признаки не только чувствительности, но даже инстинкта.

На низшей ступени своего развития сознание животного, подобно его жизни и организации, многоединично. У кольчатых, например, каждый нервный узел соответствует сегменту тела, который состоит иногда из нескольких колец. Всякий сегмент, кроме своего нервного узла, обладает еще сходственной частью главных аппаратов, иногда даже аппаратами чувств. Поэтому когда мы отрезаем эти сегменты, каждый из них остается при своей индивидуальной жизни и сознании, и если перерезать или перевязать спереди и сзади нервного узла те спайки, которые соединяют его с узлами соседних сегментов, то уколы, причиняемые сегменту этого изолированного узла, будут ощущаться им одним. Подобные опыты, произведенные над множеством беспозвоночных, моллюскообразных, насекомых, приводят к одинаковым результатам: каждый сустав, каждый узловый центр этих животных имеет свое сознание, из совокупности которых складывается сознание целого организма. Рассеянное, раздробленное многоединичное сознание предшествует в природе сознанию собранному, сосредоточенному, *неделимому*...

Таким образом, уже физиологически жизнь и сознание индивида представляются нам коллективными функциями. Но индивид высшего порядка не только обнимает в себе бесконечное множество индивидуальностей низшего

порядка, — он сам является органическим членом некоторого собирательного целого, образуемого его *видом* или *родом*. Во всем животном царстве род деспотически властвует в индивидах, повторяя неизменные формы в бесчисленном ряде поколений. Его господство имеет физиологическую основу и в животном царстве сохраняет почти исключительно физиологический характер. Самые психологические, нравственные и эстетические связи, которые соединяют в половые, семейные и общественные союзы животных отдельных видов, развиваются на почве физиологических инстинктов. Каждый индивид так или иначе возникает из другого индивида и некоторое время составляет часть другого организма, другой жизни. Затем он либо остается навсегда связанным со своим родичем материальной связью, либо отделяется от него. В первом случае, при полном отсутствии всяких психических связей, иногда даже всякого сосудистого сообщения, индивиды связаны своими тканями и питаются одной и той же питательной жидкостью. Во втором — индивиды связываются более сложными психофизическими узами, половыми, родительскими, социальными инстинктами; но тем не менее восстановление физиологического единства и физиологического общения (через посредство питательных жидкостей и заполнение полостей) необходимо и между такими индивидами для сохранения и размножения рода.

Когда физиологическое назначение животного исполнено, когда новое, свежее поколение вполне обеспечено в своем развитии или вырастает в достаточном количестве зрелых индивидов, это последнее, в свою очередь, вытесняет своих предшественников, сменяя их в служении роду. За кратким расцветом половой зрелости наступают старость и смерть. Жизнь индивида, как такового, сама по себе случайна и безразлична. Потому и в сознании животного преобладает родовое начало *инстинкта*. Весь индивидуальный ум животного является простой вариацией на общие инстинктивные темы.

Инстинкты, управляющие наиболее сложными и целесообразными действиями животных, их спариванием, устройством жилищ, иногда столь изящных и сложных, инстинкты охоты и самозащиты, семейные, стадные инстинкты во всех своих многосложных проявлениях не могут быть результатом личного опыта или размышления. Это прежде всего безотчетные внушения, которым животное повинует как бы автоматически. «Инстинкт, — говорит Гартманн, — есть то, что побуждает к действию в виду некоторой цели, но без сознания этой цели». «При этом, — прибавляет Ромене, — необходимо иметь в виду наиболее существенную черту инстинктивного действия — его единообразие у различных индивидов одного и того же вида... Инстинкт есть у человека и животных умственная операция, которая имеет целью особое приспособленное движение, но предшествует индивидуальному

опыту, не нуждается в знании соотношений между средствами и целью и совершается однообразно при одинаковых условиях у всех индивидов данного рода». Умственные операции, из которых вытекает инстинкт, совершенно независимы от личного сознания животного. «Оно не может ни вызвать, ни задержать их; они побуждают его к действиям, цели которых оно не сознает и которые повторяются из поколения в поколение без заметного изменения... Психическая деятельность животного не имеет ничего личного, — она передается неизменно, от поколения к поколению. Таким образом, *инстинкт в высокой степени наследствен* и видоизменяется столь медленно, что он кажется неизменным».

Столь же произвольный, как органические отправления, инстинкт, несомненно, предполагает некоторые установившиеся физиологические особенности в самой нервно-мозговой организации животного. Бесконечно усложненный рефлекс — инстинктивное действие — вытекает из ряда нервно-психических движений, интегрировавшихся в связную и постоянную группу, в одно сложное действие, установившееся неизменно в наследственной передаче многих поколений. Но это еще нисколько не объясняет инстинкта *психологически*, т.е. не объясняет инстинкта как особую форму сознательности. Ибо очевидно, что инстинктивное действие, совершаемое в виду определенной цели, не может быть абсолютно бессознательным. Под наитием некоторых инстинктов животные живут удвоенной жизнью; и мы усматриваем в их поступках не прекращение сознания, а как бы его расширение за пределы животной индивидуальности.

Мы не будем приводить здесь бесчисленных примеров, которыми ярко освещается эта форма родовой безличной разумности животных, это их общее, *атавическое* сознание. Мы не станем также рассматривать здесь различные гипотезы о происхождении инстинктов. Многие из них признаются непостижимыми большинством естествоиспытателей, как, например, отеческий инстинкт некоторых рыб или другие формы инстинкта, которые никогда ни при каких условиях не могли выработаться из личного опыта, — те формы, в которых явственно выражается *предвидение*, приспособление к будущим обстоятельствам. Посредством учения об изменяемости видов происхождение подобных инстинктов объяснялось в отдельных случаях с большим или меньшим вероятием. Но *психологически* самые основные, общие инстинкты, самая форма инстинктивной разумности, *наследственного сознания* совершенно непонятны, если рассматривать сознание животного как нечто индивидуальное. С точки зрения такой индивидуалистической психологии непонятен никакой инстинкт. Непонятно, например, почему самец узнает самку, почему вообще животное узнает других представителей своего вида,

заботится о своем потомстве, яйцах, личинках? Очевидно, что представление, которое оно имеет о других особях своего вида, существенно отличается от прочих его представлений. Ибо оно не только весьма часто вызывает в животном сильные и сложные волнения, но нередко заключает в себе расширение его сознания. Границы индивидуальности, времени и пространства как бы отодвигаются, животное отождествляет свои интересы с интересами вида, узнает свое в других существах, в своей самке, в семье, в своем виде. И оно действует, ввиду будущего, как бы в силу ясного сознания предшествовавшей судьбы своего рода.

Каждый индивид воспроизводит, *представляет* свой род в своем собственном лице. Поэтому и самое сознание его, как сложный продукт его организации, как ее психическое отражение, заключает в себе потенциально смутный, общий образ его рода, его *психологическое* представление. Такое представление, строго говоря, не сознательно, хотя в известном смысле оно окрашивает собою все явления животного сознания. Столь же врожденное, как и самая организация животного, оно не усматривается им, не «апперципируется», по выражению Лейбница. Ибо животное чуждо *самосознания*. И тем не менее это общее представление, эта органическая родовая идея заключает в себе смутное определение ума, чувства, влечений животного и есть скрытый мотив всей его жизни. Это как бы психологический коррелят наследственности, ее интимная тайна. В силу этой инстинктивной идеи, которая пробуждается в животном по поводу каких-либо впечатлений или физиологических возбуждений, *в силу этого родового сознания* животное узнает членов своего вида, как незрелых, так и взрослых, понимает их, ищет физиологического и социального общения с ними, чувствует свое единство с ними, сознавая себя с другими и в других. В общем подъеме жизненной энергии, в минуту полового возбуждения или сильного страдания и страха, в потрясенном организме животного пробуждаются унаследованные органические воспоминания, наслоившиеся и обобщавшиеся в течение беспредельного ряда поколений; предшествовавшая жизнь рода как бы воскресает в душе животного, навязывает ему общие итоги своей мудрости, своего векового опыта, — и животное обнаруживает свое инстинктивное ясновидение, ту загадочную прозорливость, которая нас изумляет.

Такой взгляд на природу инстинктов, на родовое преемство сознания бросает свет и на те явления *коллективного*, собирательного сознания, которые мы наблюдаем столь часто в половой и социальной жизни животных. Таковы все те сложные действия, которые выполняются стадными животными сообща, при видимом разделении труда и взаимном содействии и понимании; таковы явления высокоразвитого альтруизма у млекопитающих, птиц и даже рыб;

таковы общества насекомых, ульи и муравейники, представляющие несомненно единство сознания во множестве индивидов, — «одну, хотя и раздробленную, действующую мысль, наподобие клеточек и волокон мозга млекопитающих».

То же безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, его нижний слой. Как высшее животное, человек подчинен общим зоологическим законам и является наследником предшествовавших организаций. После всех явившихся на свет, он обладает наиболее древними традициями. Как разумное существо, имеющее за собою целые эры культуры, человек освобождается от неограниченного господства среды, а постольку и от тех специальных и сложных в своей односторонности инстинктов, которые выработались у некоторых видов в течение целых тысячелетий и отвечают некоторым специальным и неизменным условиям среды, постоянным установившимся соотношениям. Тем не менее и в человеке общие животные инстинкты сохраняются и получают своеобразное развитие. Трудно оценить достаточно их значение в человеческой жизни, ибо если никто не живет одними инстинктами, то все же большинство живет преимущественно ими и тем, что к ним привилось. Большинство человеческих действий и характеров определяется врожденными свойствами, воспитанием и влиянием общественной среды — *унаследованным и внушенным* сознанием.

С эмпирической точки зрения два фактора определяют степень психического развития человека: его мозг и его общество. Первый носит в себе совокупность унаследованных способностей, предрасположений, органов сознания; второе вмещает в себе совокупность актуального сознания, к которому человек должен приобщиться. Эти два фактора заключают в себе естественную норму индивидуального развития, в пределах которой личная самодеятельность имеет более или менее широкую сферу. Социальная организация восполняет неизбежные недостатки и ограниченности индивидуальной физиологической организации. Коллективная память, общечеловеческое знание, воплощаясь в слове, закрепляясь письмом, безгранично возрастает, обобщается и вместе безгранично расширяет сферу, доступную отдельным умам. Коллективная мысль обобщает и объединяет совокупность знаний, создает науки и системы наук, в которых отдельные умы могут охватить сразу общие итоги предшествовавшего знания. И, усвоив себе общую науку, человек способен дать ей в себе дальнейшее развитие.

У человека, как и у высших животных, воспитание является органическим продолжением наследственности. Только при помощи воспитательных внушений человек овладевает своими органами и способностями, элементарными и общими знаниями, распространенными в его среде. Его

врожденные способности должны сами быть воспитаны другими людьми, чтоб он сам мог себе их усвоить. Язык, которым он говорит, знания и понятия, которым он учится, закон, которому он подчинен, понятие о Боге, которому он служит и поклоняется, — все содержание его сознания дано ему людьми или через посредство людей. Самая внешняя среда, природа, действует на него через посредство человеческой среды, определяя его антропологический тип в наследственной передаче медленно образовавшейся организации, его культурный тип — в преемстве местных традиций, обычаев и понятий, сложившихся под общим и продолжительным влиянием данных естественных условий.

Социальная среда, социальная жизнь человечества предполагает физиологические и психологические связи — особую реальную организацию общественных союзов. Поскольку всякое племя, народ, государство предполагает семью как элементарную ячейку — общественный организм предполагает *физиологические* узы между отдельными индивидами. И вместе с тем уже семейный союз, не говоря уже о более сложных общественных образованиях, скрепляется *реальными* психологическими связями, органическою коллективностью сознаний, их родовым единством. Все формы социальной жизни и общения являются как органические образования, возникшие на почве наследственных инстинктов, родового сознания, общего безличного творчества. Слово есть органическая способность человека, обусловленная специальным устройством его мозга и нервов. Отдельные языки живут и развиваются, как роды и виды, по некоторым общим, постоянным законам, имеют свою органическую морфологию. Нравственные чувства и понятия не суть результат личного опыта или утилитарных соображений, но плод развития того непосредственного альтруизма, без которого род не может существовать. Наконец самые боги, которым служит человек, не простые выдумки жрецов и правителей, но плод действительного теогонического процесса в общем сознании отдельных племен и народностей, соединяемых в религиозные общины. В этом — реальное, позитивное значение исторических богов для отдельных народов; в этом — объяснение тех коллективных галлюцинаций, в которые народы воплощают свои религиозные идеи, тех чудес и теофаний, которые составляют нормальное явление в истории религий.

Циолковский К. Э. Монизм Вселенной // Грезы о земле и небе. Научно-фантастические произведения. Тула, 1986. С. 276 — 279.

Я — чистейший материалист. Ничего не признаю, кроме материи. В физике, химии и биологии я вижу одну механику. Весь космос только бесконечный и сложный механизм. Сложность его так велика, что граничит с

произволом, неожиданностью и случайностью, она дает иллюзию свободной воли сознательных существ. Хотя, как мы увидим, все периодически, но ничто и никогда строго не повторяется.

Способность организмов ощущать приятное и неприятное я называю чувствительностью. Заметим это, так как под этим словом часто подразумевают отзывчивость (в живом — рефлексy). Отзывчивость — совсем другое. Отзывчивы все тела космоса. Так, все тела изменяются в объеме, форме, цвете, крепости, прозрачности и всех других свойствах в зависимости от температуры, давления, освещения и вообще воздействия других тел.

Мертвые тела даже иногда отзывчивее живых. Так, термометр, барометр, гигроскоп и другие научные приборы гораздо отзывчивее человека.

Отзывчива всякая частица вселенной. Мы думаем, что она также чувствительна. Объяснимся.

Из известных нам животных чувствительнее всех человек. Остальные известные животные тем менее чувствительны, чем организация их ниже. Растения чувствительны еще менее. Это — непрерывная лестница. Она не кончается и на границе живой материи, потому что этой границы нет. Она искусственна, как и все границы.

Чувствительность высших животных мы можем назвать радостью и горем, страданием и восторгом, приятностью и неприятностью. Ощущения низших животных не так сильны. Мы не знаем их названия и не имеем о них представления. Тем более непонятны нам чувства растений и неорганических тел. Сила их чувствительности близка к нулю. Говорю на том основании, что со смертью, или переходом органического в неорганическое чувствительность прекращается. Если она прекращается в обмороке, благодаря остановке сердца, то тем более она исчезает при полной разрухе живого.

Чувство исчезает, но отзывчивость остается и у мертвого тела, только она становится менее интенсивной и доступной более для ученого, чем для среднего человека.

Человек может описать свои радости и муки. Мы ему верим, что он чувствует, как и мы (хотя на то нет точных доказательств. Интересный пример веры в ненаучное). Высшие животные своим криком и движениями заставляют нас догадываться, что их чувства подобны нашим. Но низшие существа и того не могут сделать. Они только бегут от того, что им вредно. Растения же часто и того не могут совершить. Значит ли из этого, что они ничего не ощущают? Неорганический мир тоже ничего о себе не в силах сообщить, но и это еще не означает, что он не обладает низшей формой чувствительности.

Только степень чувствительности разных частей вселенной различная и непрерывно меняется от нуля до неопределенно большой величины (в высших

существах, т.е. более совершенных, чем люди. Они получаются от людей же или находятся на других планетах).

Все непрерывно и все едино. Материя едина, также ее отзывчивость и чувствительность. Степень же чувствительности зависит от материальных сочетаний. Как живой мир по своей сложности и совершенству представляет непрерывную лестницу, нисходящую до «мертвой» материи, так и сила чувства представляет такую же лестницу, не исчезающую даже на границе живого. Если не прекращается отзывчивость, явление механическое, то почему прекратится чувствительность — явление, неправильно называемое психическим, т.е. ничего общего с материей не имеющим. (Мы этому слову придаем материальность.) И те, и другие явления идут параллельно, согласно и никогда не оставляют ни живое, ни мертвое. Хотя, с другой стороны, количество ощущения у мертвого так мало, что мы условно или приблизительно можем считать его отсутствующим. Если на черную бумагу упадет белая пылинка, то это еще не будет основанием называть ее белой. Белая пылинка и есть эта чувствительность «мертвого».

В математическом же смысле вся вселенная жива, но сила чувствительности проявляется во всем блеске только у высших животных. Всякий атом материи чувствует сообразно окружающей обстановке. Попадая в высокоорганизованные существа, он живет их жизнью и чувствует приятное и неприятное, попадая в мир неорганический, он как спит, находится в глубоком обмороке, в небытии.

Даже в одном животном, блуждая по телу, он живет то жизнью мозга, то жизнью кости, волоса, ногтя, эпителия и т.д. Значит, он то мыслит, то живет подобно атому, заключенному в камне, воде или воздухе. То он спит, не сознавая времени, то живет моментом, как низшие существа, то сознает прошедшее и рисует картину будущего. Чем выше организация существа, тем это представление о будущем и прошедшем простирается дальше.

Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей вселенной. Это свойство я считаю неотделимым от материи. Все живо, но условно мы считаем живым только то, что достаточно сильно чувствует. Так как всякая материя всегда, при благоприятных условиях, может перейти в органическое состояние, то мы можем условно сказать, что неорганическая материя в зачатке (потенциально) жива.

IV. ПОЗНАНИЕ

Аристотель. Метафизика // Сочинения. В 4 т. М., 1975. Т. 1 С. 65 — 67.

Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в вещах].

Способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы, а на почве чувственного восприятия у одних не возникает память, а у других возникает. И поэтому животные, обладающие памятью, более сообразительны и более понятливы, нежели те, у которых нет способности помнить; причем сообразительны, но не могут научиться все, кто не в состоянии слышать звуки, как, например, пчела и кое-кто еще из такого рода животных; научиться же способны те, кто помимо памяти обладает еще и слухом.

Другие животные пользуются в своей жизни представлениями и воспоминаниями, а опыту причастны мало; человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями. Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта. И опыт кажется почти одинаковым с наукой и искусством. А наука и искусство возникают у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол, — и правильно говорит, — а неопытность — случай. Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, — это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада (например, вялым или желчным при сильной лихорадке), — это дело искусства.

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием (*logon echein*), но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство — знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к

единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, — для кого быть человеком есть нечто привходящее. Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т.е. знают причину. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. (А ремесленники подобны некоторым неодушевленным предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (как, например, огонь, который жжет); неодушевленные предметы в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники — по привычке. Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока — способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

Далее, ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают «почему», например, почему огонь горяч, а указывают лишь, что он горяч.

Естественно поэтому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как человек мудрый и превосходящий других. А после того как было открыто больше искусств, одни — для удовлетворения необходимых потребностей, другие — для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды. Поэтому, когда все такие искусства были созданы, тогда были приобретены знания не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей, и прежде всего в тех местностях, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга.

В «Этике» уже было сказано, в чем разница между искусством, наукой и всем остальным, относящимся к тому же роду; а цель рассуждения — показать теперь, что так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами. Поэтому, как уже было сказано ранее, человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лить] чувственные восприятия, а владеющий искусством — более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник — более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном (theoretikai) — выше искусств творения (poietikai). Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.

Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология мировой философии. М., 1969 Т I. Ч 2. С. 824 — 827.

Для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на божественном откровении; это было необходимо прежде всего потому, что человек соотнесен с богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом; в соответствии со словами Исаяи (гл. 64, ст. 4): «Око не зрело, боже, помимо тебя, что уготовал ты любящим тебя». Между тем должно, чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней свои усилия и действия. Отсюда следует, что человеку необходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума, через божественное откровение.

Притом даже и то знание о боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно было быть преподано человеку через божественное откровение, ибо истина о боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом не сразу, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истиной целиком зависит спасение человека, каковое обретается в боге. Итак, для того чтобы люди достигли спасения и с большим успехом, и с большей уверенностью, необходимо было, чтобы относящиеся к богу истины богом же и были преподаны в откровении.

Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на откровении (Сумма теол., I, q. I, 1 с).

Хотя человек не обязан испытывать разумом то, что превышает возможности человеческого познания, однако же то, что преподано богом в откровении, следует принять на веру (Сумма теол., I, q. I, I ad 1).

Различие в способах, при помощи которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля кругла,

может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же через посредство рассуждений, имеющих в виду материю. По этой причине нет никаких препятствий, чтобы те же самые предметы, которые подлежат исследованию философскими дисциплинами в меру того, что можно познать при свете естественного разума, исследовала наряду с этим и другая наука в меру того, что можно познать при свете божественного откровения. Отсюда следует, что теология, которая принадлежит к священному учению, отлична по своей природе от той теологии, которая полагает себя составной частью философии (Сумма теол., I, q. I, I ad 2).

Священное учение есть наука. Следует, однако, знать, что природа наук бывает двоякой. Одни из них таковы, что зиждутся на основоположениях, непосредственно отысканных естественной познавательной способностью, как-то: арифметика, геометрия и другие в этом же роде. Другие таковы, что зиждутся на основоположениях, отысканных при посредстве иной, и притом высшей, дисциплины; так, теория перспективы зиждется на основоположениях, выясненных геометрией, а теория музыки — на основоположениях, выясненных арифметикой. Священное учение есть такая наука, которая относится ко второму роду, ибо она зиждется на основоположениях, выясненных иной, высшей наукой; последняя есть то знание, которым обладает бог, а также те, кто удостоен блаженства. Итак, подобно тому как теория музыки принимает на веру основоположения, переданные ей арифметикой, совершенно так же священное учение принимает на веру основоположения, преподанные ей богом (Сумма теол., I, q. I, I ad 2).

Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам, подобно тому как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам или теория государства прибегает к науке военного дела. И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук, к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука (Сумма теол., I, q. 1, 5 ad 2).

Августин. Против академиков // Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969. Т. 1. С. 592 — 593.

Полагаю, что оную истину знает один только бог и, может быть, узнает душа человека, когда оставит это тело, т.е. эту мрачную темницу (Против академиков I, 3).

Мне кажется, что в пользу своего мнения я имею уже многое, в чем и стараюсь найти для себя опору против учения академиков, хотя между ними и мною пока нет другой разности, кроме следующей. Им показалось вероятным, что истину найти нельзя, а мне кажется вероятным, что найти можно (Против академиков II, 9).

Академики называют вероятным или истиноподобным то, что может вызывать нас на деятельность без доверия (*sine assensione*). Говорю «без доверия» в том смысле, что то, что мы делаем, мы за истину не считаем, однако делаем. Например, если бы нас кто-нибудь спросил, взойдет ли после вчерашней светлой и безоблачной ночи ясное солнце, я думаю, что мы ответили бы, что не знаем, но кажется-де так (Против академиков II, II).

Философией называется не самая мудрость, а любовь к мудрости; если ты к ней обратишься, то хотя и не будешь мудрым, пока живешь (ибо мудрость у бога и человеку доступна быть не может), однако если достаточно утвердишь себя в любви к ней и очистишь себя, то дух твой после этой жизни, т.е. когда перестанешь быть человеком, несомненно, будет владеть ею (Против академиков III, 9).

Остается диалектика, которую истинно мудрый хорошо знает и которую, не впадая в заблуждение, может знать всякий... Неужели ты мог что-нибудь узнать из диалектики? Гораздо более, чем из какой другой части философии. Во-первых, это она меня научила, что все вышеприведенные положения, которыми я пользовался, истинны. Затем через нее я узнал и многое другое истинное. А как его много, сосчитайте, если можете. Если в мире четыре стихии, то их не пять. Если солнце одно, то их не два. Одна и та же душа не может умереть и быть бессмертною. Не может человек в одно и то же время быть и блаженным, и несчастным. В данном месте не может и солнце светить, и быть ночь. Или мы бодрствуем, или спим. То, что, кажется мне, я вижу, или есть тело, или не есть тело. Все это и многое другое, что было бы слишком долго припоминать, я узнал от нее за истинное и, в каком бы состоянии ни находились чувства наши, за истинное само в себе... Научила она меня также, что когда предмет, ради которого слова употребляются, ясен, то о словах спорить не должно. И если кто это делает, то буде делает по неопытности, должен быть вразумляем, а буде с дурным умыслом — оставляем (Против академиков III, 13).

Декарт Р. Из переписки 1619 — 1643 гг. // Сочинения. В 2 т. М., 1989 Т. I. С. 604.

...Это слово — истина — в собственном своем смысле означает соответствие мысли предмету, но в применении к вещам, находящимся вне досягаемости мысли, оно означает лишь, что эти вещи могут служить объектами истинных мыслей — наших ли или Бога; однако мы не можем дать никакого логического определения, помогающего познать природу истины.

Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Сочинения. В 3 т. М., 1985. Т. 1 С. 96 — 97.

1. *Указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно неврожденно.* Некоторые считают установленным взгляд, будто в разуме есть некие *врожденные принципы*, некие первичные понятия... так сказать запечатленные в сознании знаки, которые душа получает при самом начале своего бытия и приносит с собою в мир. Чтобы убедить непредубежденных читателей в ложности этого предположения, достаточно лишь показать, как люди исключительно при помощи своих природных способностей, без всякого содействия со стороны врожденных впечатлений, могут достигнуть всего своего знания и прийти к достоверности без таких первоначальных понятий или принципов. Ибо, я думаю, все охотно согласится, что дерзко предполагать врожденными идеи цветов в существе, которому бог дал зрение и способность воспринимать при помощи глаз цвета от внешних вещей. Не менее безрассудно считать некоторые истины природными отпечатками и врожденными знаками, ибо ведь мы видим в себе способность прийти к такому же легкому и достоверному познанию их и без того, чтобы они были первоначально запечатлены в душе...

2. *Общее согласие как главный довод.* Ничто не пользуется таким общим признанием, как то, что есть некоторые принципы, как *умозрительные*, так и *практические* (ибо речь ведут и о тех и о других), с которыми согласны все люди. Отсюда защитники приведенной взгляда заключают, что эти принципы необходимо должны быть постоянными отпечатками, которые души людей получают при начале своего бытия и приносят с собой в мир столь же необходимо и реально, как и все другие присущие им способности.

3. *Общее согласие вовсе не доказывает врожденности.* Довод со ссылкой на *всеобщее согласие* заключает в себе тот изъян, что, будь даже в самом деле верно, что существует несколько признаваемых всем человечеством истин, он все-таки не доказывал бы врожденности этих истин, если бы удалось показать, что имеется другой путь, каким люди приходят ко всеобщему согласию

относительно вещей, о которых они сходятся во взглядах, а я предполагаю, что это показать возможно.

4. *Положения: «Что есть, то есть» и «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была» — не пользуются всеобщим признанием.* Но, что гораздо хуже, довод со ссылкой на всеобщее согласие, которым пользуются для доказательства существования врожденных принципов, мне кажется, скорее доказывает, что их нет, ибо нет принципов, которые бы пользовались признанием всего человечества...

5. *Эти положения не запечатлены в душе от природы, ибо они неизвестны детям, идиотам и другим людям.* Ибо, во-первых, очевидно, что дети и идиоты не имеют ни малейшего понятия или помышления о них. А этого пробела достаточно, чтобы расстроить всеобщее согласие, которое должно непременно сопутствовать всем врожденным истинам; мне кажется чуть ли не противоречием утверждение, будто есть запечатленные в душе истины, которых душа не осознает или не понимает, так как «запечатлевать», если это имеет какой-нибудь смысл, означает не что иное, как способствовать тому, чтобы некоторые истины были осознаны...

15. *Шаги, которыми разум (mind) доходит до различных истин.* Чувства сперва вводят единичные идеи и заполняют ими еще пустое место (empty cabinet), и, по мере того как разум постепенно осваивается с некоторыми из них, они помещаются в памяти и получают имена. Затем, подвигаясь вперед, разум абстрагирует их и постепенно научается употреблению общих имен. Так разум наделяется идеями и словами, материалом для упражнения своей способности рассуждения. С увеличением материала, дающего разуму работу, применение его с каждым днем становится все более и более заметным. Но хотя запас общих идей и растет обыкновенно вместе с употреблением общих имен и рассуждающей деятельностью, все-таки я не вижу, как это может доказать их врожденность...

25. *Откуда мнение о врожденных принципах.* То, что люди нашли несколько общих положений, в которых могли не сомневаться сразу, как только их поняли, это, на мой взгляд, *прямо и легко вело к заключению, что они врожденны.* Это, будучи однажды принято, избавило ленивого от мук исканий и остановило сомневающегося в его исследованиях и коснулось всего, что было однажды названо врожденным. А для тех, кто претендовал на роль ученых и учителей, было немалой выгодой установить в качестве принципа *принципов* то положение, что нельзя подвергать сомнению принципы. Ибо, установив раз принцип, что есть врожденные принципы, они внушили своим последователям необходимость принять некоторые учения как такие принципы, чтобы отвлечь людей от пользования собственным разумом и способности суждения, заставив

принимать все на веру и слово, без дальнейшего исследования. При такой слепой доверчивости легче было ими управлять и сделать их полезными для тех, кто обладал умением и имел задачу наставлять их и руководить ими. Обладать авторитетом диктатора принципов и наставника неоспоримых истин и понуждать других на веру принимать за врожденный принцип все, что может служить целям учителя, — это немалая власть человека над человеком.

Гегель. Наука логики М., 1970. Т. I. С. 102 — 104.

Чистая наука, стало быть, предполагает освобождение от противоположности сознания [и его предмета]. Она содержит в себе *мысль*, *поскольку мысль есть также и вещь* (Sadie) *сама по себе*, или *содержит вещь самое по себе*, *поскольку вещь есть также и чистая мысль*. В качестве науки истина есть чистое развивающееся самопознание и имеет образ самости, [что выражается в том], что *в себе и для себя сущее есть осознанное* (gewusster) *понятие, а понятие, как таковое, есть в себе и для себя сущее*. Это объективное мышление и есть *содержание* чистой науки. Она поэтому в такой мере не формальна, в такой мере не лишена материи для действительного и истинного познания, что скорее лишь ее содержание и есть абсолютно истинное или (если еще угодно пользоваться словом «материя») подлинная материя, но такая материя, для которой форма не есть нечто внешнее, так как эта материя есть скорее чистая мысль и, следовательно, есть сама абсолютная форма. Логику, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой*. Можно поэтому выразиться так: *это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*.

Анаксагор восхваляется как тот, кто впервые высказал ту мысль, что *нус*, *мысль*, есть первоначало (Prinzip) мира, что необходимо определить сущность мира как мысль. Он этим положил основу интеллектуального воззрения на Вселенную, чистой формой которого должна быть *логика*. В ней мы имеем дело не с мышлением о чем-то таком, что лежало бы в основе и существовало бы особо, вне мышления, не с формами, которые будто бы дают только *признаки* истины; необходимые формы и собственные определения мышления суть само содержание и сама высшая истина.

Для того чтобы представление по крайней мере понимало, в чем дело, следует отбросить мнение, будто истина есть нечто осязаемое. Подобную осязаемость вносят, например, даже еще в платоновские идеи, имеющие бытие в мышлении бога, [толкуя их так], как будто они существующие вещи, но существующие в некоем другом мире или области, вне которой находится мир

действительности, обладающий отличной от этих идей субстанциальностью, реальной только благодаря этому отличию. Платоновская идея есть не что иное, как всеобщее, или, говоря более определенно, понятие предмета; лишь в своем понятии нечто обладает действительностью; поскольку же оно отлично от своего понятия, оно перестает быть действительным и есть нечто ничтожное; осязаемость и чувственное вовне-себя-бытие принадлежат этой ничтожной стороне. Но, с другой стороны, можно сослаться на собственные представления обычной логики; в ней ведь принимается, что, например, дефиниции содержат не определения, относящиеся лишь к познающему субъекту, а определения предмета, составляющие его самую существенную, неотъемлемую природу. Или [другой пример]: когда умозакljučают от данных определений к другим, считают, что выводы не нечто внешнее и чуждое предмету, а скорее принадлежат самому предмету, что этому мышлению соответствует бытие.

Вообще при употреблении форм понятия, суждения, умозакljučения, дефиниции, деления и т.д. исходят из того, что они формы не только сознающего себя мышления, но и предметного смысла (*Verstandes*), — «Мышление» есть выражение, которое содержащееся в нем определение приписывает преимущественно сознанию. Но так как говорят, что в *предметном мире есть смысл* (*Verstand*), *разум*, что дух и природа имеют *всеобщие законы*, согласно которым протекает их жизнь и совершаются их изменения, то признают, что определения мысли обладают также и объективными ценностью и существованием.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 283—284

...Вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия. Громадное большинство философов утвердительно решает этот вопрос. Так, например, у Гегеля утвердительный ответ на этот вопрос подразумевается сам собой: в действительном мире мы познаем именно его мыслительное содержание, именно то, благодаря чему мир оказывается постепенным осуществлением абсолютной идеи, которая от века существовала где-то независимо от мира и прежде него. Само собой понятно, что мышление может познать то содержание, которое уже заранее является содержанием мысли. Не менее понятно также, что доказываемое положение

здесь молчаливо уже содержится в самой предпосылке. Но это никоим образом не мешает Гегелю делать из своего доказательства тождества мышления и бытия тот дальнейший вывод, что так как его мышление признает правильной его философию, то, значит, она есть единственноправильная философия и что, в силу тождества мышления и бытия, человечество должно немедленно перенести эту философию из теории в практику и переустроить весь мир сообразно гегелевским принципам. Эту иллюзию он разделяет почти со всеми другими философами.

Но рядом с этим существует ряд других философов, которые оспаривают возможность познания мира или, по крайней мере, исчерпывающего познания. К ним принадлежат среди новейших философов Юм и Кант, и они играли очень значительную роль в развитии философии. Решающее для опровержения этого взгляда сказано уже Гегелем, насколько это можно было сделать с идеалистической точки зрения. Добавочные материалистические соображения Фейербаха более остроумны, чем глубоки. Самое же решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец. Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими «вещами в себе», пока органическая химия не стала готовить их одно за другим; тем самым «вещь в себе» превращалась в вещь для нас, как, например, ализарин, красящее вещество марены, которое мы теперь получаем не из корней марены, выращиваемой в поле, а гораздо дешевле и проще из каменноугольного дегтя. Солнечная система Коперника в течение трехсот лет оставалась гипотезой, в высшей степени вероятной, но все-таки гипотезой. Когда же Леверье на основании данных этой системы не только доказал, что должна существовать еще одна, неизвестная до тех пор, планета, но и определил посредством вычисления место, занимаемое ею в небесном пространстве, и когда после этого Галле действительно нашел эту планету, система Коперника была доказана. И если неокантианцы в Германии стараются воскресить взгляды Канта, а агностики в Англии — взгляды Юма (никогда не вымиравшие там), несмотря на то, что и теория и практика давно уже опровергли и те и другие, то в научном отношении это является шагом назад, а на практике — лишь стыдливой манерой тайком протаскивать материализм, публично отрекаясь от него.

Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Избранные философские сочинения. М., 1951. Т. 3. С. 232 — 233.

Мышление состоит в том, чтобы из разных комбинаций ощущений, изготовляемых воображением при помощи памяти, выбирать такие, которые соответствуют потребности мыслящего организма в данную минуту, в выборе средств для действия, в выборе представлений, посредством которых можно было бы дойти до известного результата. В этом состоит не только мышление о житейских предметах, но и так называемое отвлеченное мышление. Возьмем в пример самое отвлеченное дело: решение математической задачи. У Ньютона, заинтересованного вопросом о законе качества или силы, проявляющейся в обращении небесных тел, накопилось в памяти очень много математических формул и астрономических данных. Чувства его (главным образом, одно чувство — зрение) беспрестанно приобретали новые формулы и астрономические данные из чтения и собственных наблюдений; от сочетания этих новых впечатлений с прежними возникали в его голове разные комбинации, формулы цифр; его внимание останавливалось на тех, которые казались подходящими к его цели, соответствующими его потребности найти формулу данного явления; от обращения внимания на эти комбинации, т.е. от усиления энергии в нервном процессе при их появлении, они развивались и разрастались, пока, наконец, разными сменами и превращениями их произведен был результат, к которому стремился нервный процесс, т.е. найдена была искомая формула. Это явление, т.е. сосредоточение нервного процесса на удовлетворяющих его желанию в данную минуту комбинациях ощущений и представлений, непременно должно происходить, как скоро существуют комбинации ощущений и представлений, иначе сказать, как скоро существует нервный процесс, который сам и состоит именно в ряде разных комбинаций ощущения и представления. Каждое существо, каждое явление разрастается, усиливается при появлении данных, удовлетворяющих его потребности, прилепляется к ним, питается ими, — а собственно в этом и состоит то, что мы назвали выбором представлений и ощущений в мышлении, а в этом выборе их, в прилеплении к ним и состоит сущность мышления.

Само собою разумеется, что когда мы находим одинаковость теоретической формулы, посредством которой выражается процесс, происходивший в нервной системе Ньютона при открытии закона тяготения, и процесс того, что происходит в нервной системе курицы, отыскивающей овсяные зерна в куче сора и пыли, то не надобно забывать, что формула выражает собою только одинаковую сущность процесса, а вовсе не то, чтобы размер процесса был одинаков, чтобы одинаково было впечатление, производимое на людей явлениями этого процесса, или чтобы обе формы его

могли производить одинаковый внешний результат. Мы говорили, например, в прошлой статье, что хотя трава и дуб растут по одному закону, из одних элементов, но все-таки трава никак не может производить таких действий, давать таких результатов, как дуб: из дуба человек может строить себе огромные дома и корабли, а из травы можно только маленькой птичке свить себе гнездо; или, например, в куче гнилушки происходит тот же самый процесс, как в печи громадной паровой машины; но куча гнилушки никого не перевезет из Москвы в Петербург, а паровик со своею печью перевозит тысячи людей и десятки тысяч пудов товаров. Муха летает тою же самою силою, по тому же самому закону, как орел; но, конечно, из этого не следует, чтобы она взлетала так высоко, как орел.

Белинский В. Г. Избранные философские сочинения М., 1941. С. 85 — 86, 350.

Есть два способа исследования истины: *a priori* и *a posteriori*, т.е. из чистого разума и из опыта. Много было споров о преимуществе того и другого способа, и даже теперь нет никакой возможности примирить эти две враждующие стороны. Одни говорят, что познание, для того чтоб было верным, должно выходить из самого разума, как источника нашего сознания, следовательно, должно быть субъективно, потому что все сущее имеет значение только в нашем сознании и не существует само для себя; другие думают, что сознание тогда только верно, когда выведено из фактов, явлений, основано на опыте. Для первых существует одно сознание, и реальность заключается только в разуме, а все остальное бездушно, мертво и бессмысленно само по себе, без отношения к сознанию; словом, у них разум есть царь, законодатель, сила творческая, которая дает жизнь и значение несуществующему и мертвому. Для вторых реальное заключается в вещах, фактах, в явлениях природы, а разум есть не что иное, как поденщик, раб мертвой действительности, принимающий от ней законы и изменяющийся по ее прихоти, следовательно, мечта, призрак. Вся вселенная, все сущее есть не что иное, как единство в многообразии, бесконечная цепь модификаций одной и той же идеи; ум, теряясь в этом многообразии, стремится привести его в своем сознании к единству, и история философии есть не что иное, как история этого стремления. Яйца Леды, вода, воздух, огонь, принимавшиеся за начала и источник всего сущего, доказывают, что и младенческий ум проявлялся в том же стремлении, в каком он проявляется и теперь. Непрочность первоначальных философских систем, выведенных из чистого разума, заключается совсем не в том, что они были основаны не на опыте, а напротив, в их зависимости от опыта, потому что младенческий ум берет всегда за основной закон своего

умозрения не идею, в нем самом лежащую, а какое-нибудь явление природы и, следовательно, выводит идеи из фактов, а не факты из идей. Факты и явления не существуют сами по себе: они все заключаются в нас. Вот, например, красный четырехугольный стол: красный цвет есть произведение моего зрительного нерва, приведенного в сотрясение от созерцания стола; четырехугольная форма есть тип формы, произведенный моим духом, заключенный во мне самом и придаваемый мною столу; самое же значение стола есть понятие, опять-таки во мне же заключающееся и мною же созданное, потому что изобретению стола предшествовала необходимость стола, следовательно, стол был результатом понятия, созданного самим человеком, а не полученного им от какого-нибудь внешнего предмета. Внешние предметы только дают толчок нашему я и возбуждают в нем понятия, которые оно придает им. Мы этим отнюдь не хотим отвергнуть необходимости изучения фактов: напротив, допускаем вполне необходимость этого изучения; только с тем вместе хотим сказать, что это изучение должно быть чисто умозрительное и что факты должно объяснять мыслию, а не мысли выводить из фактов. Иначе материя будет началом духа, а дух рабом материи. Так и было в осьмнадцатом веке, этом веке опыта и эмпиризма. И к чему привело это его? К скептицизму, материализму, безверию, разврату и совершенному неведению истины при обширных познаниях. Что знали энциклопедисты? Какие были плоды их учености? Где их теории? Они все разлетелись, полопались, как мыльные пузыри. Возьмем одну теорию изящного, теорию, выведенную из фактов и утвержденную авторитетами Буало, Баттё, Лагарпа, Мармонтеля, Вольтера: где она, эта теория, или, лучше сказать, что она такое теперь? Не больше как памятник бессилия и ничтожества человеческого ума, который действует не по вечным законам своей деятельности, а покоряется оптическому обману фактов...

Итак, все на свете только относительно важно или неважно, велико или мало, старо или ново. «Как, — скажут нам, — истина и добродетель — понятия относительные?» — Нет, как *понятие*, как *мысль*, они безусловны и вечны; но как *осуществление*, как *факт*, они относительны. Идея истины и добра признавалась всеми народами, во все века; но что непреложная истина, что добро для одного народа или века, то часто бывает ложью и злом для другого народа, в другой век.

Соловьев В. С. Статьи из Энциклопедического словаря Ф. А. Брокгауза — И. А. Ефрона.

Истина сама по себе — *то, что есть*, в формальном отношении — соответствие между нашею мыслью и действительностью. Оба эти определения

представляют И. только как искомое. Ибо, во 1-х, спрашивается, в чем состоит и чем обусловлено соответствие между нашею мыслью и ее предметом, а во 2-х, спрашивается, что же в самом деле есть? Первым вопросом — о критерии И., или об основаниях достоверности, занимается гносеология, или учение о познании; исследование второго — о существе И. — принадлежит метафизике...

Ложь — в отличие от *заблуждения* и *ошибки* — обозначает сознательное и потому нравственно предосудительное противоречие истине. Из прилагательных от этого слова безусловно дурное значение сохраняет лишь форма *лживый*, тогда как *ложный* употребляется также в смысле объективного несовпадения данного положения с истиною, хотя бы без намерения и вины субъекта; так, *лживый вывод* есть тот, который делается с намерением обмануть других, тогда как *ложным выводом* может быть и такой, который делается по ошибке, вводя в обман самого ошибающегося. В нравственной философии имеет значение вопрос о Л. *необходимой*, т.е. о том, позволительно или непозволительно делать сознательно несогласные с фактической действительностью заявления в крайних случаях, например для спасения чьей-нибудь жизни. Этот вопрос неосновательно смешивается иногда с вопросом о позволительности худых средств для хороших целей, с которым он имеет только кажущуюся связь. Вопрос о необходимости Л. может быть правильно решен на следующем основании. Нравственность не есть механический свод различных предписаний, безотносительно обязательных в своей отдельности. с материальной стороны нравственность есть проявление доброй природы; но человек, по природе добрый, не может колебаться между нравственным интересом спасти ближнего и нравственным интересом соблюдать фактическую точность в своих показаниях; добрая натура исключает склонность ко Л. или лживость, но в данном случае лживость не играет никакой роли. Со стороны формальной нравственность есть выражение чистой воли; но соблюдение внешнего соответствия между словом и фактом в каждом единичном случае, независимо от его жизненного смысла и с пожертвованием действительных нравственных обязанностей, вытекающих из данного положения, — есть выражение не чистой воли, а только бездушного буквализма. Наконец, со стороны окончательной цели нравственность есть путь к истинной жизни, и ее предписания даются человеку для того, «чтобы он был ими»; следовательно, жертвовать человеческою жизнью для точного исполнения отдельного предписания — есть внутреннее противоречие и не может быть нравственным.

Соловьев В. С. Лекции по истории философии за 1880 — 1881 гг. // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 76.

Наука объясняет существующее. Данная действительность еще не есть истина. Исходный пункт науки: истина есть, но не есть «это». Ум не удовлетворяется действительностью, находя ее неясною, и ищет того, что не дано, чтобы объяснить то, что дано. Ум считает наличный мир неверною, неразборчивою копией того, что должно быть. Наука постоянно восстанавливает подлинный вид вещей, когда объясняет их. Объяснение действительности есть исправление действительности, причем ум не довольствуется легкими поправками, а требует исправлений радикальных, всегда перехватывая за то, что просто есть, за факт. Факт, как таковой, есть для ума нечто грубое, и примириться с ним он не может. Чтобы ум признал факт ясным, прозрачным, нужно коренное его изменение; нужно, чтобы он перестал быть только фактом, а сделался истиной. Таким образом, деятельность нашего ума определяется: 1) фактическим бытием как данным и 2) истиною, которая есть предмет и цель ума, то, что является как его идея, действительность чего есть искомое. Без данного и искомого, без факта и идеи истины немыслима деятельность ума как процесс. С одной стороны, имеем реальный, но не разумный факт, с другой — разумную, но еще не реализованную идею истины. Нужно, чтобы данное отвечало искомому. Несоответствие данного искомому есть причина деятельности ума. Совпадение данного с искомым есть цель деятельности ума. Если бы ум ограничивался восприятием данного, ему нечего было бы делать; он не сознавал бы своей задачи, и человек снизошел бы до бессмысленности животного. Если бы ум уже владел полнотою истины, задача была бы выполнена, и для человека не было бы иного состояния, кроме абсолютного покоя божества. Настоящая же, человеческая деятельность ума обусловлена тем, что он, сначала обладая истиною как только субъективной идеей, стремится обратить ее в объективно-действительную.

Искомое — истина — является для ума первоначально как субъективная идея, как мысль. Ум сталкивается с фактами. Они противоречат мысли и этим уже доказывают свою объективную действительность и силу. Против этой силы факта ум выступает, вооруженный своею мыслию...

Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 177 — 191.

В. Истина

Я перехожу теперь к определению «истины» и «лжи». Некоторые вещи очевидны. Истинность есть свойство веры и, как производное, свойство предложений, выражающих веру. Истина заключается в определенном отношении между верой и одним или более фактами, иными, чем сама вера.

Когда это отношение отсутствует, вера оказывается ложной. Предложение может быть названо «истинным» или «ложным», даже если никто в него не верит, однако при том условии, что если бы кто-нибудь в него поверил, то эта вера оказалась бы истинной или ложной, смотря по обстоятельствам.

Все это, как я уже сказал, очевидно. Но совсем не очевидными являются: природа отношения между верой и фактом, к которому она относится; определение возможного факта, делающего данную веру истинной; значение употребленного в этом предложении слова «возможный». Пока нет ответа на эти вопросы, мы не можем получить никакого адекватного определения «истины».

Начнем с биологически самой ранней формы веры, встречающейся как у животных, так и у людей. Одновременно наличие двух обстоятельств, А и В, если оно было достаточно частым или эмоционально интересным, может привести к тому, что, когда животное воспринимает А, оно реагирует на него так же, как оно раньше реагировало на В, или, во всяком случае, обнаруживает какую-то часть этой реакции. Иногда у некоторых животных эта связь может быть не приобретенной опытом, а врожденной. Каким бы путем эта связь ни была приобретена, но когда чувственное наличие А вызывает действия, соответствующие В, мы можем сказать, что животное «верит», что в окружающей обстановке имеется В и что его вера «истинна», если это В действительно имеется. Если вы разбудите человека ночью и крикнете: «Пожар!», то он вскочит с постели, даже если он не увидит и не почувствует огня. Его действие есть свидетельство наличия у него веры, которая окажется «истинной», если огонь действительно есть, и «ложной», если его нет. Истинность его веры зависит от факта, который может оставаться вне его опыта. Он может выбежать из дома так поспешно, что не успеет получить чувственного свидетельства огня; он может испугаться того, что его заподозрят в поджоге, и может в связи с этим покинуть страну, так и не убедившись в том, был ли действительно огонь в доме или не был; тем не менее его вера остается истинной, если действительно имел место тот факт (именно — огонь), который был значением его веры, или предметом отношения веры к чему-то внешнему, а если бы этого факта не было, его вера оказалась бы ложной, даже если бы его друзья уверяли его в том, что огонь был.

Разница между истинной и ложной верой подобна разнице между замужней женщиной и старой девой: в случае истинной веры существует факт, к которому она имеет определенное отношение, а в случае ложной — такого факта нет. Чтобы определить «истину» и «ложь», мы нуждаемся в описании того факта, который делает данную веру истинной, причем это описание не должно относиться ни к чему, если вера ложна. Чтобы узнать, является ли

такая-то женщина замужней или нет, мы можем составить описание, которое будет относиться к ее мужу, если он у нее есть, и не будет относиться ни к кому, если она не замужем. Такое описание могло бы быть, например, следующим: «Мужчина, который стоял рядом с ней в церкви или у нотариуса, когда произносились известные слова». Подобным же образом нам нужно описание факта или фактов, которые, если они действительно существуют, делают веру истинной. Такой факт или факты я называю «фактом-верификатором (verifier)» веры.

В этой проблеме основоположным является отношение между ощущениями и образами, или, по терминологии Юма, между впечатлениями и идеями. В предыдущей главе мы рассмотрели отношение идеи к ее прототипу и видели, как «значение» слова появляется из этого отношения. Но если даны значения слов и синтаксис, то мы приходим к новому понятию, которое я называю «значением (смыслом) предложения» и которое характеризует предложения и сложные образы. В случае единичных слов, употребляемых как восклицания, таких, как «Пожар!» или «Убивают!», значение слова и значение предложения соединяются в одно, но обычно они различаются. Это различие вытекает из того, что слова должны иметь значение, если они служат какой-то цели, а словосочетание не всегда имеет значение. Значение предложения характерно для всех предложений, которые являются не бессмысленными, и не только для изъявительных предложений, но и для вопросительных, повелительных и желательных. Сейчас, однако, мы ограничимся рассмотрением только изъявительных предложений. О них мы можем сказать, что их значение состоит из описания того факта, который, если он существует, делает предложение истинным. Остается определить это описание.

Возьмем пример. У Джефферсона была вера, выраженная в словах: «В Северной Америке имеются мамонты». Эта вера могла быть истинной, даже если никто не видел ни одного мамонта; когда он выражал свою веру в словах, могла быть пара мамонтов в необитаемой части Скалистых гор, и вскоре после этого они могли быть унесены в море наводнением на реке Колорадо. В этом случае, вопреки истинности его веры, в ее пользу не было бы никакого свидетельства. Действительные мамонты были бы фактами, «подтверждающими» в вышеуказанном смысле веру. Подтверждающий факт, не будучи воспринят в опыте, часто может быть описан, если он имеет известное по опыту отношение к чему-либо известному по опыту; благодаря этому мы понимаем такую, например, фразу, как «отец Адама», которая на самом деле ничего не описывает. Благодаря этому же мы понимаем веру Джефферсона в мамонтов: мы знаем тот род фактов, которые могли бы сделать

его веру истинной; это значит, что мы можем быть в таком состоянии сознания, когда, если бы мы увидели мамонтов, мы воскликнули бы: «Да, я так и думал!»

Значение предложения складывается из значений входящих в него слов и из правил синтаксиса. Значения слов должны получаться из опыта, а значение предложения не нуждается в этом. Я из опыта знаю значение слов «человек» и «крылья» и, следовательно, знаю значение предложения: «Существует крылатый человек», хотя я и не воспринимал в опыте того, что обозначает это предложение. Значение предложения всегда может быть понято как в некотором смысле описание. Когда это описание действительно описывает факт, предложение бывает «истинным»; если же нет, то оно «ложно».

Важно при этом не преувеличивать роль условности. Пока мы рассматриваем веру, а не предложения, в которых она выражается, условность не играет никакой роли. Допустим, что вы ожидаете встречи с человеком, которого вы любите, но которого некоторое время не видели. Ваше ожидание вполне может быть бессловесным, даже если оно сложно по составу. Вы можете надеяться, что этот человек при встрече будет улыбаться; вы можете вспоминать его голос, его походку, выражение его глаз; ожидаемое вами может быть таким, что только хороший художник мог бы его выразить, и не словами, а на картине. В этом случае вы ожидаете того, что известно вам по опыту, и истина или ложь вашего ожидания зависит от отношения идеи к впечатлению: ваше ожидание будет «истинным», если впечатление, когда оно осуществится, будет таким, что могло бы быть прототипом вашей идеи, если бы порядок событий во времени был обратным. Это мы и выражаем, когда говорим: «Это то, что я ожидал видеть». Условность появляется только при переводе веры в язык или (если что-либо говорят нам) языка в веру. Более того, соответствие языка и веры, за исключением абстрактного содержания, обычно никогда не бывает точным: вера богаче по составу и деталям, чем предложение, которое выбирает только некоторые наиболее заметные черты. Вы *говорите*: «Я скоро его увижу», а думаете: «Я увижу его улыбающимся, постаревшим, дружески настроенным, но застенчивым, с шевелюрой в беспорядке и в неначищенных ботинках» — и так далее, с бесконечным разнообразием подробностей, о половине из которых вы можете даже не отдавать себе отчета.

Случай с ожиданием является простейшим с точки зрения определения истины и лжи, так как в этом случае тот факт, от которого зависит истина или ложь, может находиться или находится в пределах нашего опыта. Другие случаи оказываются более трудными.

Воспоминание с точки зрения рассматриваемой нами сейчас проблемы очень сходно с ожиданием. Воспоминание есть идея, тогда как воспоминаемый

факт был в свое время впечатлением; воспоминание «истинно», если оно имеет с фактом такое же сходство, какое бывает у идеи с ее прототипом.

Рассмотрим утверждение: «У вас болит зуб». Во всякой вере, касающейся опыта другого человека, может быть то же не вмещающееся в слова богатство, которое, как мы видели, часто бывает в ожиданиях на основе нашего собственного опыта; вы можете, испытав недавно зубную боль, почувствовать из симпатии острую боль, которую, как вы представляете себе, испытывает ваш друг. Какую бы силу воображения вы ни осуществляли при этом, ясно, что ваша вера «истинна» в той пропорции, в какой она сходна с фактором зубной боли вашего друга, причем сходство здесь такое же, какое существует между идеей и ее прототипом.

Но когда мы переходим к чему-либо такому, чего никто в своем опыте не переживает и никогда не переживал, например к внутренним частям Земли или к миру, как он был до начала жизни, то вера и истина становятся более абстрактными по сравнению с вышеприведенными примерами. Мы должны теперь рассмотреть, что может подразумеваться под «истиной», когда подтверждающий факт никем в опыте не испытан.

Предвидя возможные возражения, я буду исходить из того, что физический мир, существующий независимо от восприятия, может иметь определенное структурное сходство с миром наших восприятий, но не может иметь какого-либо качественного сходства. Когда я говорю, что он имеет структурное сходство, я исхожу из того, что упорядочивающие отношения, в терминах которых определяется структура, являются такими же пространственно-временными отношениями, какие нам известны по нашему собственному опыту. Некоторые факты физического мира — именно те, природа которых определяется пространственно-временной структурой, — являются, следовательно, такими, какими мы их можем вообразить. с другой стороны, факты, относящиеся к качественному характеру физических явлений, являются, по-видимому, такими, какими мы их и вообразить не можем.

Далее, в то время как нет никаких затруднений для предположения, что существуют невообразимые факты, мы все же должны думать, что, помимо обычной веры, не может быть такой веры, факты-верификаторы которой были бы факты невообразимые. Это очень важный принцип, но если только он не собьет нас с пути, то уже немного понадобится внимания к логической стороне дела. Первым пунктом логической стороны является то, что мы можем знать общее предложение, хотя и не знаем никаких конкретных примеров его. На покрытом галькой морском берегу вы можете сказать с вероятной истинностью вашего высказывания: «На этом берегу есть камешки, которых никто никогда не заметит». Несомненно истинным является то, что существуют определенные

целостности, о которых никто никогда не подумает. Но предполагать, что такие предложения утверждаются на основании конкретных примеров их истинности, значило бы противоречить самому себе. Они являются только применением того принципа, что мы можем понимать утверждения о всех или некоторых членах класса, не будучи в состоянии перечислить членов этого класса. Мы так же полностью понимаем утверждение: «Все люди смертны», как понимали бы его, если бы могли дать полный перечень всех людей; ибо для понимания этого предложения мы должны уяснить только понятия «человек» и «смертный» и значение того, что представляет собой каждый конкретный пример этих понятий.

Теперь возьмем утверждение: «Существуют факты, которых я не могу вообразить». Я не рассматриваю вопрос о том, является ли это утверждение истинным; я хочу только показать, что оно имеет разумный смысл. Прежде всего отметим, что если бы оно не имело разумного смысла, то противоречащее ему утверждение также не имело бы смысла и, следовательно, не было бы истинным, хотя оно также не было бы и ложным. Отметим, далее, что для того, чтобы понять такое утверждение, достаточно приведенных примеров с незамеченными камешками или с числами, о которых не думают. Для уяснения таких предложений необходимо только понимать участвующие в предложении слова и синтаксис, что мы и делаем. Если все это есть, то предложение понятно; является ли оно истинным — это другой вопрос.

Возьмем теперь следующее утверждение: «Электроны существуют, но они не могут быть восприняты». Опять я не задаюсь здесь вопросом, является ли это утверждение истинным, а хочу выяснить только, что значит предположение о его истинности или вера в его истинность. «Электрон» есть термин, определяемый посредством причинных и пространственно-временных отношений к событиям, совершающимся в пределах нашего опыта, и к другим событиям, относящимся к событиям нашего опыта такими способами, которые мы имеем в опыте. Мы имеем в опыте отношение «быть отцом» и поэтому можем понять отношение «быть прапрадедушкой», хотя в опыте этого отношения не имеем. Подобным же образом мы понимаем предложение, содержащее слово «электрон», несмотря на то что не воспринимаем того, к чему это слово относится. Таким образом, когда я говорю, что мы понимаем такие предложения, я имею в виду, что мы можем вообразить себе факты, которые могли бы сделать их истинными.

Особенностью этих случаев является то, что мы можем вообразить общие обстоятельства, которые могли бы подтвердить нашу веру, но не можем вообразить конкретных фактов, являющихся примерами общего факта. Я не могу вообразить какого-либо конкретного факта вида: « n есть число, о котором

никто никогда не подумает», ибо, какое бы значение я ни придал п, мое утверждение становится ложным именно потому, что я придаю ему определенное значение. Но я вполне могу вообразить общий факт, который делает истинным утверждение: «Существуют числа, о которых никто никогда не подумает». Причина здесь та, что общие утверждения имеют дело только с содержанием входящих в них слов и могут быть поняты без знания соответствующих объемов.

Вера, относящаяся к тому, что не дано в опыте, относится, как показывает вышеприведенное рассмотрение, не к индивидуумам вне опыта, а к классам, ни один член которых не дан в опыте. Вера должна всегда быть доступной разложению на элементы, которые опыт сделал понятными, но когда вера приобретает логическую форму, она требует другого анализа, который предполагает компоненты, неизвестные из опыта. Если отказаться от такого психологически вводящего в заблуждение анализа, то в общей форме можно сказать: всякая вера, которая не является простым импульсом к действию, имеет изобразительную природу, соединенную с чувством одобрения или неодобрения; в случае одобрения она «истинна», если есть факт, имеющий с изображением, в которое верят, такое же сходство; какое имеет прототип с образом; в случае неодобрения она «истинна», если такого факта нет. Вера, не являющаяся истинной, называется «ложной».

Это и есть определение «истины» и «лжи».

Г. Познание

Я подхожу теперь к определению «познания». Как и в случае с «верой» и «истиной», здесь есть некоторая неизбежная неопределенность и неточность в самом понятии. Непонимание этого привело, как мне кажется, к существенным ошибкам в теории познания. Тем не менее следует быть насколько возможно точным в отношении неизбежного недостатка точности в определении, которого мы ищем.

Ясно, что знание представляет собой класс, подчиненный истинной вере: всякий пример знания есть пример истинной веры, но не наоборот. Очень легко привести примеры истинной веры, которая не является знанием. Бывают случаи, когда человек смотрит на часы, которые стоят, хотя он думает, что они идут, и смотрит на них именно в тот момент, когда они показывают правильное время; этот человек приобретает истинную веру в отношении времени дня, но нельзя сказать, что он приобретает знание. Или, положим, человек справедливо верит, что фамилия премьер-министра, бывшего на этом посту в 1906 году, начинается с буквы Б, но он верит в это потому, что думает, что тогда премьер-министром был Бальфур, в то время как на самом деле им был Бэнерман. Или, положим, удачливый оптимист, купив лотерейный билет, находится в

непоколебимом убеждении, что он выиграет и, по счастью, действительно выигрывает. Такие примеры, которых можно привести бесконечное множество, показывают, что вы не можете претендовать на знание только потому, что вы случайно оказались правы.

Какой признак, кроме истинности, должна иметь вера для того, чтобы считаться знанием? Простой человек сказал бы, что должно быть надежное свидетельство, способное подтвердить веру. с обычной точки зрения это правильно для большинства случаев, в которых на практике возникает сомнение, но в качестве исчерпывающего ответа на вопрос это объяснение не годится. «Свидетельство» состоит, с одной стороны, из фактических данных, которые принимаются за несомненные, и, с другой стороны, из определенных принципов, с помощью которых из фактических данных делаются выводы. Ясно, что этот процесс неудовлетворителен, если мы знаем фактические данные и принципы вывода только на основе свидетельства, так как в этом случае мы попадаем в порочный круг или в бесконечный регресс. Мы должны поэтому обратить наше внимание на фактические данные и принципы вывода. Мы можем сказать, что знание состоит, во-первых, из определенных фактических данных и определенных принципов вывода, причем ни то, ни другое не нуждается в постороннем свидетельстве, и, во-вторых, из всего того, что может утверждаться посредством применения принципов вывода к фактическим данным. По традиции считается, что фактические данные поставляются восприятием и памятью, а принципы вывода являются принципами дедуктивной и индуктивной логики.

В этой традиционной доктрине много неудовлетворительного, хотя я, в конце концов, совсем не уверен, что мы можем здесь дать нечто лучшее. Во-первых, эта доктрина не дает содержательного определения «познания» или, во всяком случае, дает не чисто содержательное определение; не ясно, что есть общего между фактами восприятия и принципами вывода. Во-вторых, как мы увидим в третьей части этой книги, очень трудно сказать, что представляют собой факты восприятия. В-третьих, дедукция оказалась гораздо менее мощной, чем это считалось раньше; она не дает нового знания, кроме новых форм слов для установления истин, в некотором смысле уже известных. В-четвертых, методы вывода, которые можно назвать в широком смысле слова «индуктивными», никогда не были удовлетворительно сформулированы; а если даже и были вполне правильно сформулированы, то сообщают своим заключениям только вероятность; более того, в любой наиболее возможно точной форме они не обладают достаточной самоочевидностью и должны, если вообще должны, приниматься только на веру, да и то только потому, что кажутся неизбежными для получения заключений, которые мы все принимаем.

Имеется, вообще говоря, три способа, которые были предложены для того, чтобы справиться с трудностями в определении «познания». Первый, и самый старый, заключается в подчеркивании понятия «самоочевидность». Второй заключается в устранении различия между посылками и заключениями и в утверждении, что познание заключается в когерентности всякого предмета веры. Третий, и самый радикальный, заключается в изгнании понятия «познание» совсем и в замене его «верой, которая обещает успех», где «успех» может, вероятно, истолковываться биологически. Мы можем рассматривать Декарта, Гегеля и Дьюи как представителей этих трех точек зрения.

Декарт считает, что все то, что я понимаю ясно и отчетливо, является истинным. Он полагает, что из этого принципа он может вывести не только логику и метафизику, но также и фактические данные, по крайней мере теоретически. Эмпиризм сделал этот взгляд невозможным; мы не думаем, чтобы даже наивысшая степень ясности в наших мыслях помогла нам продемонстрировать существование мыса Горна. Но это не устраняет понятия «самоочевидность»: мы можем сказать, что то, что говорит Декарт, относится к очевидности понятий, но что, кроме этой очевидности, существует также и очевидность восприятий, посредством которой мы приходим к знанию фактических данных. Я не думаю, что мы можем полностью обойтись без самоочевидности. Если вы поскользнетесь на апельсиновой корке и стукнетесь затылком о мостовую, то вы почувствуете мало симпатии к философу, который будет убеждать вас, что нет полной уверенности в том, получили вы ушиб или нет. Самоочевидность заставляет вас также принять доказательство, что если все люди смертны и Сократ — человек, то Сократ смертен. Я не знаю, включает ли самоочевидность в себе нечто большее, кроме некоторой твердости убеждения; сущность ее заключается в том, что, когда она имеется налицо, мы не можем не верить. Если, однако, самоочевидность должна приниматься как гарантия истины, тогда это понятие необходимо тщательно отличать от других, которые имеют субъективное сходство с ним. Я думаю, что мы должны сохранить это понятие, как относящееся к определению «познания», но не как само по себе достаточное для этого.

Другая трудность с самоочевидностью заключается в том, что она есть вопрос степени. Удар грома несомненен, а очень слабый шум уже не обладает несомненностью; то, что вы видите солнце в ясный день, самоочевидно, а неясное очертание чего-то в тумане может быть иллюзорным; силлогизм по модусу Barbara очевиден, а сложный шаг в математическом доказательстве бывает очень трудно «видеть». Только для высшей степени самоочевидности мы можем претендовать на высшую степень достоверности.

Теория когерентности и инструменталистская теория обычно выставляются защитниками этих теорий как теории *истины*. В качестве таковых они не защищены от возражений, которые я разобрал в другой своей работе. Сейчас я рассматриваю их не как теории *истины*, а как теории *познания*. Если их понимать так, то в их пользу можно сказать больше.

Оставим в покое Гегеля и постараемся сами изложить теорию когерентности познания. Мы должны будем сказать, что иногда две веры не могут быть обе истинными или по крайней мере что иногда мы полагаем так. Если я верю одновременно, что Л истинно, что В истинно, и что А и В не могут быть вместе истинными, то я имею три веры, которые не составляют связной группы. В этом случае по крайней мере одна из трех должна быть ошибочной. Теория когерентности в ее крайней форме считает, что имеется только одна возможная группа взаимно связанных вер, которая составляет целое познания и целое истины. Я не думаю, что это так; я склоняюсь скорее к леибницевской множественности возможных миров. Но в измененной форме теория когерентности может быть принята. В этой измененной форме она будет говорить, что все или почти все из того, что доступно познанию, является в большей или меньшей степени недостоверным; что если принципы вывода относятся к *первичному* материалу познания, тогда одна часть *первичного* знания может быть выведена из другой и, таким образом, приобретает больше правдоподобия, чем она имела бы за свой собственный счет. Таким образом, может произойти, что целая группа предложений, каждое из которых само по себе имеет только невысокую степень правдоподобия, в совокупности может иметь очень высокую степень правдоподобия. Но это зависит от возможности изменения степеней присущего им правдоподобия, и вся теория становится поэтому теорией не *чистой* когерентности. Я рассмотрю этот вопрос более детально в пятой части книги.

Что касается теории, согласно которой мы должны заменить понятие «познание» понятием «вера, которая обещает успех», то достаточно сказать, что вся ее возможная правдоподобность проистекает из ее нерешительности и непродуманности. Она исходит из того, что мы можем знать (в старом смысле слова), какая вера обещает успех, так как если мы этого не можем знать, то теория становится бесполезной для практики, в то время как ее целью является превознесение практики за счет теории. Но ясно, что в практике часто бывает очень трудно узнать, какая вера обещает успех, даже в том случае, если мы имеем адекватное определение «успеха».

Мы, по-видимому, пришли к заключению, что вопрос познания есть вопрос степени очевидности. Высшая степень очевидности заключена в фактах восприятия и в неопровержимости очень простых доказательств. Ближайшей к

ним степенью очевидности обладают живые воспоминания. Когда какие-либо случаи веры являются каждый в отдельности в какой-то степени правдоподобными, они становятся более правдоподобными, если связываются в логическое целое. Общие принципы вывода, как дедуктивного, так и индуктивного, обычно менее очевидны, чем многие их примеры, и психологически эти принципы проистекают из предвосхищения их примеров. Ближе к концу этого исследования я вернусь к определению «познания» и попытаюсь придать большую точность и разработанность приведенным выше определениям. Вместе с тем не будем забывать, что вопрос: «Что мы имеем в виду под понятием «познание»?» — не является вопросом, на который можно дать более определенный и недвусмысленный ответ, чем на вопрос: «Что мы имеем в виду под понятием «лысый»?»

V. ВСЕОБЩИЕ ЗАКОНЫ БЫТИЯ

Аристотель. Метафизика // Сочинения.. В 4 т. М., 1975. Т 1. С. 159, 258 — 262.

Противолежащими называются противоречащее одно другому, противоположное (*tanantia*) одно другому, соотнесенное, лишенность и обладание, а также последнее «откуда» и последнее «куда» — такие, как разного рода возникновение и уничтожение; равным образом противолежащими называются те свойства, которые не могут вместе находиться в том, что приемлет их, — и сами эти свойства, и то, откуда они. Действительно, серое и белое не находятся вместе в одном и том же, а потому те [цвета] откуда они, противолежат друг другу.

Противоположными называются [1] те из различающихся по роду свойств, которые не могут вместе находиться в одном и том же; [2] наиболее различающиеся между собой вещи, принадлежащие к одному и тому же роду; [3] наиболее различающиеся между собой свойства, наличие которых возможно в одном и том же носителе; [4] наиболее различающееся одно от другого среди относящегося к одной и той же способности; [5] то, различия чего наибольшие или вообще, или по роду, или по виду. Все остальное называется противоположным или потому, что имеет указанные противоположности, или потому, что способно принимать их, или потому, что способно делать или испытывать таковые, или оно на самом деле их делает или испытывает, утрачивает или приобретает, имеет или не имеет.

...В одном смысле мы иногда как о тождественном говорим о едином по числу, затем — когда нечто едино и по определению, и по числу, например: ты сам с собой одно и по форме, и по материи; и далее — когда обозначение первичной сущности одно, например, равные прямые линии тождественны, и равные и равноугольные четырехугольники — тоже, хотя их несколько, но у них равенство означает единство.

А сходными называются вещи, когда, не будучи во всех отношениях тождественными и имея различие в своей составной сущности, они одни и те же по форме, как больший четырехугольник сходен с малым, и неравные прямые сходны друг с другом, ибо они именно сходны друг с другом, но не во всех отношениях одни и те же. Далее, вещи называются сходными, когда, имея одну и ту же форму и будучи в состоянии быть больше и меньше, они не больше и не меньше. А другие вещи, когда у них одно и то же по виду свойство (например, белый цвет) бывает [у одной] в значительной степени и [у другой] слабее, называются сходными, потому что форма у них одна. Наконец, вещи

называются сходными, когда у них больше тождественных свойств, нежели различных, или вообще, или очевидных; например, олово сходно с серебром, а золото — с огнем, поскольку оно желтое и красноватое.

А отсюда ясно, что о разном, или инаковом, и о несходном говорится в различных значениях. И «другое» в одном значении противолечит «тождественному», а потому каждая вещь по отношению к каждой другой есть либо то же самое, либо другое; в ином смысле говорят о «другом», когда у них ни материя не одна, ни определение не одно и то же, поэтому ты и твой сосед — разное. А третье значение «другого» — то, в каком оно употребляется в математике. Таким образом, каждая вещь обозначается по отношению к каждой другой как «разное» или «тождественное» в той мере, в какой о ней говорится как о едином и сущем, и вот почему: «другое» не есть противоречащая противоположность «тождественному», поэтому оно (в отличие от «нетождественного») не сказывается о не-сущем, а сказывается о всем сущем: ведь всякое сущее и единое есть от природы либо «одно», либо не «одно».

Вот каким образом противопоставляются «разное», или «инаковое», и «тождественное», а различие — это не то, что инаковость. Ведь «инаковое» и то, в отношении чего оно инаковое, не должны быть инаковыми в чем-то определенном (ибо всякое сущее есть или инаковое, или тождественное). Различное же различается от чего-то в чем-то определенном, так что необходимо должно быть нечто тождественное, в чем различаемые вещи различаются между собой. А это нечто тождественное — род или вид. Ибо все различающееся между собой различается либо по роду, либо по виду; по роду различаются вещи, у которых нет общей материи и которые не могут возникать друг из друга (таково, например, то, что принадлежит к разным категориям); по виду — те, что принадлежат к одному и тому же роду (а называется родом то, благодаря чему различающиеся между собой вещи называются тождественными по сущности).

Противоположные же друг другу вещи различаются между собой, и противоположность есть некоторого рода различие. Что мы здесь исходим из правильного предположения, это ясно из наведения. Ведь все противоположные друг другу вещи очевидным образом различаются между собой; они не только разные вещи, но одни разные по роду, а другие попарно находятся в одной и той же категории, так что принадлежат к одному и тому же роду, т.е. тождественны друг другу по роду...

Так как различающиеся между собой вещи могут различаться в большей и в меньшей степени, то имеется и некоторое наибольшее различие, и его я называю противоположностью. Что она есть наибольшее различие — это ясно из наведения. Вещи, различающиеся между собой по роду, не переходят друг в

друга, а в большей мере отдалены друг от друга и несопоставимы; а у тех, что различаются по виду, возникновение происходит из противоположностей как крайностей; но расстояние между крайностями — самое большое, а потому и расстояние между противоположностями такое же.

Но право же, наибольшее в каждом роде есть нечто законченное, ибо наибольшее есть то, что не может быть превзойдено, а законченное — то, за пределами чего нельзя найти что-то [относящееся к вещи]; ведь законченное различие достигло конца (так же как и остальное называется законченным потому, что достигло конца), а за пределами конца нет уже ничего, ибо конец — это крайний предел во всякой вещи и объемлет ее, а потому нет ничего за пределами конца, и законченное не нуждается в чем-либо еще.

Таким образом, из только что сказанного ясно, что противоположность есть законченное различие; а так как о противоположном говорится в различных значениях, то ему каждый раз будет сопутствовать законченность в том же смысле, в каком ему присуще быть противоположным. И если это так, то ясно, что каждая противоположность не может иметь больше одной противоположности: ведь ничего не может быть еще более крайним, чем крайнее, как и не может быть у одного расстояния больше чем две конечные точки; да и вообще если противоположность есть различие, а различие бывает между двумя вещами, то и законченное различие должно быть между двумя.

Равным образом необходимо правильны и другие определения противоположного, а именно: законченное различие есть наибольшее различие, ибо за пределами такого различия ничего нельзя найти у вещей, различающихся по роду или по виду (ведь было показано, что между чем-то и вещами, находящимися вне [его] рода, нет «различия», а между вещами, принадлежащими к одному роду, законченное различие — наибольшее); вещи, больше всего различающиеся внутри одного и того же рода, противоположны (ибо законченное различие — наибольшее между ними); противоположны также вещи, больше всего различающиеся между собой в том, что может быть их носителем (ведь у противоположностей материя одна и та же); наконец, из тех вещей, которые подпадают под одну и ту же способность, больше всего различающиеся между собой противоположны (ведь и наука об одном роде вещей — одна), и законченное различие между ними — наибольшее.

А первичная противоположность — это обладание и лишенность, но не всякая лишенность (ведь о лишенности говорится в различных смыслах), а законченная. Все же остальные противоположности будут называться так сообразно с этими первичными противоположностями; одни потому, что имеют их, другие потому, что порождают или способны породить их, третьи потому, что приобретают или утрачивают эти или другие противоположности. Если же

виды противолежания — это противоречие, лишенность, противоположность и отношение, а первое из них — противоречие и у противоречия нет ничего промежуточного, тогда как у противоположностей оно возможно, то ясно, что противоречие и противоположность не одно и то же. Что же касается лишенности, то она есть некоторого рода противоречие: ведь обозначают как лишенное то, что чего-то лишено либо вообще, либо в некотором отношении, или то, что вообще не в состоянии обладать чем-то, или то, что, будучи по природе способным иметь его, его не имеет (мы говорим здесь о лишенности уже в различных значениях... это разобрано у нас в другом месте); так что лишенность — это некоторого рода противоречие, иначе говоря, неспособность, точно определенная или взятая вместе с ее носителем. Поэтому у противоречия нет ничего промежуточного, но у лишенности в каких-то случаях оно бывает: все или есть равное, или не есть равное, но не все есть или равное, или неравное, разве только то, что может быть носителем равенства. Так вот, если разного рода возникновение для материи происходит из противоположного и исходным служит либо форма и обладание формой, либо некоторая лишенность формы, или образа, то ясно, что всякое противоположение есть некоторого рода лишенность, но вряд ли всякая лишенность есть противоположение (и это потому, что вещь, лишенная чего-то, может быть лишена его не одинаковым образом): ведь противоположно [только] то, от чего изменения исходят как от крайнего. А это очевидно также из наведения. В самом деле, каждое противоположение содержит лишенность одной из противоположностей, но не во всех случаях одинаково: неравенство есть лишенность равенства, несходство — лишенность сходства, а порок — лишенность добродетели. И различие здесь бывает такое, как об этом было сказано раньше: в одном случае имеется лишенность, когда нечто вообще лишено чего-то, в другом — когда оно лишено его или в определенное время, или в определенной части (например, в таком-то возрасте, или в главной части), или повсюду. Поэтому в одних случаях бывает нечто промежуточное (и человек, например, может быть не хорошим и не плохим), а в других — нет (необходимо же числу быть либо нечетным, либо четным). Кроме того, одни противоположности имеют определенный носитель, а другие нет. Таким образом, очевидно, что всегда одна из противоположностей подразумевает лишенность [другой]; но достаточно, если это верно для первичных противоположностей и их родов, например для единого и многого: ведь все другие противоположности сводятся к ним.

Гоббс Т. К читателю. О теле // Избранные произведения. В 2 т. М., 1964. Т. I. С. 160 — 162.

1. До сих пор речь шла о теле, об акциденциях, общих всем телам, таких, как *величина, движение, покой, деятельность, страдание, потенция*, о том, что возможно и т.д. Теперь следовало бы перейти к тем акциденциям, посредством которых одно тело отличается от другого. Но прежде всего следует объяснить, что значит *различаться и не различаться*, что такое *тождество и различие*, ибо тела обладают, кроме всего прочего, тем общим свойством, что они различаются между собой и что их можно отличить друг от друга. Мы говорим, что два тела различны, когда об одном из них можно высказать нечто, чего нельзя одновременно сказать о другом.

2. Прежде всего очевидно, что два тела не суть одно и то же тело, ибо так как их два, то они находятся в одно и то же время в двух местах, между тем как одна и та же вещь находится в одно и то же время в одном и том же месте. Все тела во всяком случае различны по числу, а именно как одно и другое. То же самое и *различны по числу* суть взаимно исключаящие друг друга имена.

Тела различаются по величине, если одно из них содержит больше единиц измерения, чем другое, например одно имеет локоть в длину, а другое — два локтя, одно весит два фунта, а другое — три. Такого рода различиям противопоставляется *равенство* тел по величине.

Те тела, которые различаются не только по величине, называются *несходными*. С другой стороны, те тела, которые различаются только по величине, называются обычно *сходными*. Считается, что несходство может быть видовым и родовым. Видовым является, например, различие между черным и белым — свойствами, воспринимаемыми одним и тем же органом чувств; родовым — различие между *белым* и *теплым* — свойствами, воспринимаемыми разными органами чувств.

3. *Сходство* или *несходство*, *равенство* или *неравенство* тел именуют *отношениями*; поэтому сами тела называются находящимися в *отношениях* друг с другом, или во *взаимоотношениях* (*relata* или *correlata*)... Первое из тел обычно обозначают как *предыдущий член* (*antece-dens*), второе — как *последующий член* (*consequens*). Отношение предыдущего члена к последующему по признаку величины (равны ли они, или один из членов больше или меньше другого) называется *пропорцией*.

Пропорция есть не что иное, как равенство или неравенство величины предыдущего члена и величины последующего члена. Например, пропорциональное отношение 2 к 3 означает не более чем то, что 3 на единицу больше 2, а пропорциональное отношение 2 к 5 — не более чем то, что 2 на три единицы меньше 5. В пропорциях неравных величин отношение меньшей величины к большей называется недостатком, а большей к меньшей — излишком.

4. Кроме того, и разности нескольких неравных величин могут быть равны или неравны между собой. Поэтому кроме пропорций величин существуют также и пропорции пропорций. Именно таков случай, когда две неравные величины находятся в определенном отношении к двум другим также неравным величинам. Мы можем, например, сравнивать неравенство 2 и 3 с неравенством 4 и 5. В такой пропорции всегда необходимы четыре величины, за исключением того случая, когда при наличии трех величин среднюю величину считают за две, так что в результате получаются те же четыре члена. Если пропорциональное отношение первого члена ко второму равно пропорциональному отношению третьего члена к четвертому, то эти четыре члена называются пропорциональными; в противном случае их именуют непропорциональными.

Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Сочинения. В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 230 — 233, 247 — 248.

§ 1. *Филалет*. Одна из важнейших относительных идей — это идея *тождества* или *различия*. Мы не находим никогда и не считаем возможным, чтобы две вещи одного и того же рода существовали в одно и то же время в одном и том же месте. Вот почему, когда мы спрашиваем о чем-нибудь, *есть ли это та же самая вещь или нет*, то это всегда относится к одной вещи, существующей в такое-то время в таком-то месте. Отсюда следует, что одна вещь не может иметь двух начал существования и две вещи — одного начала по отношению к времени и месту.

Теофил. Помимо разницы во времени и месте должен всегда иметься внутренний *принцип* различия, и хотя существует много вещей одного и того же рода, однако никогда не бывает совершенно одинаковых вещей. Таким образом, хотя время и место (т.е. отношение к внешнему) служат нам для различения вещей, которые мы не умеем достаточно различать сами по себе, вещи все же различимы в себе. Следовательно, сущность (*le précis*) *тождества* и *различия* заключается не во времени и месте, хотя действительно различие вещей сопровождается различием времени или места, так как они влекут за собой различные впечатления об одной и той же вещи. Я уже не говорю о том, что скорее вещи должны служить нам для отличия одного места или времени от другого, так как сами по себе последние совершенно одинаковы, но вещи тоже не являются полными субстанциями и реальностями. Предлагаемый Вами метод различения, который Вы, по-видимому, считаете единственно пригодным для однородных вещей, основывается на том предположении, что проницаемость противоречит природе. Предположение это разумно, но опыт все же показывает, что в вопросе о различии оно не обязательно для нас. Мы

наблюдаем, например, взаимное проникновение двух теней или двух световых лучей, и мы могли бы сочинить себе воображаемый мир, где тела обладали бы тем же свойством. Однако мы все же отличаем один луч от другого по линии их прохождения, даже когда они скрещиваются между собой.

§ 3. *Филалет.* То, что называют *принципом индивидуации* в схоластической философии, которая столько билась над определением этого понятия, заключается в самом существовании, прикрепляющем каждую вещь к некоторому определенному времени и месту, которые не могут быть общими для двух однородных вещей.

Теофил. *Принцип индивидуации* сводится у индивидов к принципу различия, о котором я только что говорил. Если бы два индивида были совершенно сходны и одинаковы, одним словом, неразличимы сами по себе, то не было бы принципа индивидуации, и я осмеливаюсь даже сказать, что в этом случае не было бы индивидуального различия или различных индивидов. Вот почему иллюзорно понятие атомов, имеющее своим источником несовершенные представления людей. Если бы существовали атомы, т.е. совершенно твердые и совершенно неспособные к внутреннему изменению тела, отличающиеся друг от друга лишь по величине и фигуре, то очевидно, что атомы, обладающие одной и той же фигурой и величиной (что было бы вполне возможно), были бы тогда неразличимы само по себе и их можно было бы различить только по внешним наименованиям, лишенным внутреннего основания, что противоречит самым основным принципам разума. Но в действительности всякое тело способно изменяться и даже фактически постоянно изменяется, так что оно в себе самом отличается от всякого другого тела. Я вспоминаю, как одна знаменитая, обладающая возвышенным умом принцесса сказала однажды на прогулке в своем саду, что она не верит, что существуют два совершенно одинаковых листка. Один остроумный дворянин из ее свиты заметил, что их нетрудно было бы найти, но хотя он очень усердно искал их, однако должен был убедиться собственными глазами, что в них всегда можно найти какое-нибудь различие. Соображения эти, которыми до сих пор пренебрегали, показывают, как далеко отошли в философии от самых естественных понятий и от великих принципов истинной метафизики.

§ 4. *Филалет.* *Единство (тождество)* одного и того же растения составляет такая организация частей в одном теле, которая участвует в общей жизни. Это длится в течение всего времени существования растения, хотя части его изменяются.

Теофил. Организации или конфигурации без жизненного принципа, называемого мною монадой, было бы недостаточно для сохранения *idem pumeto* или того же самого индивида, так как конфигурация может сохранить

свою специфичность, но не сохранить индивидуальности. Когда железная подкова превращается в медную в венгерской минеральной воде, то остается *та же самая* фигура по роду, но не остается тот же самый *индивид*, так как железо растворяется, а медь, которой насыщена эта вода, осаждается и незаметно замещает его. Но фигура есть акциденция, не переходящая от одного субъекта к другому (*de subjecto in subjectum*). Поэтому следует сказать, что организованные тела, подобно другим телам, остаются теми же самыми лишь по видимости, а не в строгом смысле слова. Это подобно реке, вода которой постоянно меняется, или кораблю Тезея, который постоянно чинили афиняне. Что же касается субстанций, которые имеют в себе самих истинное и реальное субстанциальное единство, которым могут быть свойственны *жизненные* действия в собственном смысле слова, а также, что касается субстанциальных существ, *quae uno spiriū continentur*, как выражается один древний юрист, т.е. которые одушевлены некоторым неделимым духом, то с полным правом утверждают, что они остаются совершенно *тем же самым индивидом* благодаря этой душе или этому духу, составляющему у мыслящих субстанций их «я».

§ 5. *Филалет*. Животные в этом отношении не особенно отличаются от растений.

Теофил. Если растения и животные не имеют души, то их тождество лишь кажущееся; если же они имеют душу, то индивидуальное тождество присуще им в истинном смысле слова, хотя их организованные тела не сохраняют этого тождества.

§ 6. *Филалет*. Это показывает, в чем заключается тождество того же самого человека. Оно есть не что иное, как участие в той же самой жизни, непрерывно продолжаемой частицами материи, находящимися в постоянном изменении, но *жизненно* соединенными при этой смене с тем же самым организованным телом.

Теофил. Это можно понять в указанном мною смысле. Действительно, организованное тело уже спустя мгновение не то же самое, оно только эквивалентно. И если не иметь в виду души, то не будет ни той же самой жизни, ни тем более жизненного единства. Таким образом, это тождество было бы лишь кажущимся.

Филалет. Кто станет связывать *тождество* человека с чем-нибудь другим, а не с правильно организованным телом, взятым в известный момент и сохраняющим затем эту *жизненную организацию* благодаря смене различных частиц материи, соединенных с ним, тому будет трудно признать одним и тем же человеком зародыш и взрослого человека, сумасшедшего и здравомыслящего человека, чтобы из этого предположения не следовала

возможность того, что Сиф, Измаил, Сократ, Пилат, Блаженный Августин — это один и тот же человек...

§ 29. *Филалет.* ...Спор о том, остается ли человек тем же самым, есть чисто словесный спор, зависящий от того, что понимают под человеком: только ли разумный дух, или только тело так называемой человеческой формы, или, наконец, дух, соединенный с таким телом. В первом случае дух отделенный (по крайней мере от грубого тела) будет еще человеком, во втором случае орангутан, во всем похожий на нас, за исключением разума, был бы человеком; и если бы человек лишился своей разумной души и получил душу животного, то он оставался бы тем же самым человеком. В третьем случае должны оставаться в той же самой связи и дух и тело — тот же самый дух и частью то же самое тело или по крайней мере тело, эквивалентное с точки зрения чувственной телесной формы. Таким образом, можно было бы оставаться тем же самым существом физически или морально, т.е. той же самой субстанцией и той же самой личностью, не оставаясь человеком, если в соответствии с третьим значением слова «человек» считать существенной для человека определенную фигуру.

Геофил. Я согласен, что это действительно вопрос о словах и третий случай имеет сходство с тем, как одно и то же животное бывает то гусеницей, то шелковичным червем, то бабочкой, и напоминает предположение, будто ангелы этого мира были людьми какого-то прошлого мира. Но в нашей беседе мы занимались обсуждением более важных вопросов, чем вопрос о значении слов. Я Вам показал источник истинного физического тождества; я доказал, что ни нравственность, ни память не противоречат этому; что они не всегда могут осведомить о физическом тождестве как саму личность, о которой идет речь, так и тех лиц, которые поддерживают с ней сношения, но тем не менее они никогда не противоречат физическому тождеству и не оторваны от него; что всегда существуют сотворенные духи, которые знают или могут узнать, как обстоит дело, и есть основание думать, что если оно недоступно самой личности, то это может быть только временно.

Лейбниц Г. В. Переписка с Кларком // Сочинения. В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 450.

4. Не бывает никаких двух *неразличимых друг от друга отдельных вещей*. Один из моих друзей, остроумный дворянин, беседуя со мной в присутствии Ее Высочества Принцессы Софии в герренгаузенском парке, высказал мнение, что, быть может, он найдет два совершенно подобных листа. Принцесса оспаривала это, и он долгое время тщетно искал их. Две капли воды или молока, рассматриваемые через микроскоп, оказываются различными. Это является

доводом против атомов, которые так же, как и пустота, оспариваются принципами истинной метафизики.

5. Великие принципы достаточного основания и тождества неразличимого придают метафизике новый вид, так как посредством их она получает реальное значение и доказательную силу, в то время как раньше она состояла лишь из пустых слов.

6. Полагать две вещи неразличимыми — означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами.

Юм Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения. В 2 т. М., 1965. Т. I. С. 102 — 104, 169 — 170, 310 — 312, 313 — 315, 367 — 375.

Слово *отношение* обычно употребляется в двух смыслах, значительно различающихся друг от друга. Им обозначается или то качество, посредством которого две идеи связываются в воображении, причем одна из них естественно вызывает за собой другую, как это было объяснено выше, или то особое обстоятельство, в связи с которым мы находим нужным сравнивать две идеи даже при их произвольном соединении в воображении. В обыденной речи слово *отношение* всегда употребляется нами в первом смысле; лишь в философии мы расширяем смысл этого слова, обозначая им любой предмет сравнения и при отсутствии связывающего принципа. Так, расстояние философы признают истинным отношением, потому что мы приобретаем идею о нем путем сравнения объектов. Но обычно мы говорим: *ничто не может быть дальше друг от друга, ничто не может находиться в меньшем отношении друг к другу, чем такие-то и такие-то вещи*, — как будто расстояние и отношение несовместимы.

Перечисление всех тех качеств, которые допускают сравнение объектов и с помощью которых образуются идеи *философского* отношения, может, пожалуй, показаться неисполнимой задачей. Но если мы тщательно рассмотрим эти качества, то обнаружим, что они могут быть без всякого труда подведены под семь общих рубрик, которые можно рассматривать как источники всякого философского отношения.

1. Первое из них — *сходство*. Это такое отношение, без которого не может существовать ни одно философское отношение, ибо сравнение допускают лишь те объекты, между которыми есть хоть какое-нибудь сходство. Но хотя сходство необходимо для всякого философского отношения, отсюда еще не следует, что оно всегда производит связь, или ассоциацию, идей. Когда какое-нибудь качество становится весьма общим и оказывается свойственным очень большому числу отдельных объектов, оно непосредственно не ведет ум ни к одному из этих объектов, но, сразу предоставляя воображению слишком

большой выбор, тем самым не дает ему остановиться на каком-нибудь одном объекте.

2. Вторым видом отношения можно считать *тождество*. Я рассматриваю здесь это отношение как применяемое в самом точном его смысле к постоянным и неизменяющимся объектам, не исследуя природы и основания личного тождества, которому будет отведено впоследствии надлежащее место. Из всех отношений наиболее всеобщим является тождество как свойственное всякому бытию, существование которого обладает какой-либо длительностью.

3. После тождества наиболее всеобщими и широкими по объему являются отношения *пространства* и *времени*, которые суть источники бесконечного числа сравнений, например, таких, как *отдаленное, смежное, наверху, внизу, прежде, после* и т.д.

4. Все объекты, причастные *количеству*, или *числу*, могут быть сравниваемы в данном отношении. Итак, вот еще один очень богатый источник отношений.

5. Когда какие-нибудь два объекта обладают одним и тем же общим *качеством*, то *степени*, в которых они обладают последним, составляют пятый вид отношения. Так, из двух тяжелых объектов один может обладать большим или меньшим весом, чем другой. Два цвета, будучи однородными, тем не менее могут быть различных оттенков и в данном отношении допускают сравнение.

6. Отношение *противоположности* на первый взгляд может показаться исключением из того правила, *что ни одно отношение какого-либо рода не может существовать без некоторой степени сходства*. Но примем во внимание, что никакие две идеи не являются сами по себе противоположными, за исключением идей существования и несуществования, но последние явно сходны, так как обе заключают в себе некоторую идею объекта, хотя вторая исключает объект из всех времен и мест, в которых, как полагают, он не существует.

7. Все остальные объекты, как-то: огонь и вода, тепло и холод — признают противоположными только на основании опыта, исходя из противоположности их *причин* или *действий*. Это отношение причины и действия является седьмым философским отношением и в то же время отношением естественным. Сходство, заключающееся в этом отношении, будет выяснено впоследствии.

Естественно было бы ожидать, что я присоединю к перечисленным отношениям и *различие*. Но я рассматриваю последнее скорее как отрицание отношения, чем как нечто реальное или положительное. Различие бывает двух родов в зависимости от того, противопоставляют ли его тождеству или сходству. Первое называется различием *числа*, второе — различием *рода*...

Мы без труда допускаем, что объект может оставаться тождественным в своей единичности, хотя бы он несколько раз исчезал и [снова] был дан чувствам, и, несмотря на перерыв в восприятии, приписываем ему тождество каждый раз, когда заключаем, что он давал бы нам неизменное и непрерывное восприятие, если бы мы все время не спускали с него глаз или не отнимали от него рук. Но это заключение, выходящее за пределы впечатлений наших чувств, может быть основано только на связи *причины и действия*: иначе мы не можем быть уверены в том, что объект не сменился другим, как бы похож ни был новый объект на тот, который раньше был дан нашим чувствам. Каждый раз, как мы открываем такое полное сходство, мы рассматриваем, свойственно ли оно вообще такого рода объектам, возможно ли и вероятно ли, чтобы какая-нибудь причина своим действием произвела изменение и сходство [объектов]; в зависимости же от решения, к которому мы приходим относительно таких причин и действий, находится и наше суждение относительно тождества объекта.

...Относительно принципа индивидуации мы можем заметить, что рассмотрение какого-либо одного объекта недостаточно, чтобы дать нам идею тождества. Ведь если бы в суждении *объект тождествен себе самому* идея, выраженная словом *объект*, ничем не отличалась от идеи, выраженной словами *себе самому*, мы в действительности ничего бы не высказали и это суждение не заключало бы в себе сказуемого и подлежащего, каковые, однако, содержатся в данном утверждении. Единичный объект дает нам идею единства, но не тождества.

С другой стороны, и множественность объектов, какими бы сходными мы их ни предположили, никогда не может дать нам этой идеи. Наш ум всегда признает, что один из этих объектов не есть другой, и считает, что они составляют два, три или вообще какое-нибудь определенное число объектов, существующих совершенно раздельно и независимо.

Таким образом, если ни число, ни единство несовместимы с отношением тождества, последнее должно заключаться в чем-то отличном от обоих. Но по правде сказать, на первый взгляд это кажется совершенно невозможным. Между единством и числом не может быть ничего среднего, так же как между существованием и несуществованием. Предположив, что какой-нибудь объект существует, мы должны или предположить, что существует еще другой объект — и в таком случае у нас получится идея числа, или предположить, что его не существует — и в таком случае первый объект останется единством.

Чтобы устранить это затруднение, обратимся к идее времени, или длительности. Я уже отметил, что время, строго говоря, подразумевает последовательность и что мы применяем эту идею к неизменяющимся

объектам только в силу фикции нашего воображения, с помощью которой неизменяющийся объект считается причастным изменениям сосуществующих с ним объектов, в частности же наших восприятий. Эта фикция нашего воображения имеет место почти всегда, и благодаря ей находящийся перед нами единичный объект, в котором при рассмотрении его в течение некоторого времени мы не замечаем ни перерыва, ни изменения, может дать нам представление тождества. Ведь, рассматривая два любых момента времени, мы можем делать это различным образом: или рассматривать их в одно и то же мгновение — и в этом случае они дают нам идею числа и сами по себе, и с помощью объекта, который должен быть удвоен, чтобы мы могли мгновенно представить его существующим в эти два различных момента времени; или, с другой стороны, прослеживать последовательность времени с помощью такой же последовательности идей и, представив сперва один момент с существующим в нем объектом, воображать затем изменение во времени без всякого *изменения* или *перерыва* в объекте — и в таком случае мы получаем идею единства. Итак, у нас есть идея, оказывающаяся чем-то средним между единством и числом или, выражаясь точнее, оказывающаяся и тем и другим сообразно тому, с какой точки зрения мы ее рассматриваем. Идею эту мы называем тождеством. Мы не выразимся правильно, сказав, что объект тождествен самому себе, если не будем подразумевать под этим, что объект, существующий в один момент времени, тождествен самому себе как существующему в другой момент времени. Таким образом, мы проводим различие между идеей, выражаемой словом объект, и идеей, выражаемой *словами самому себе*, не прибегая к числу и в то же время не ограничивая себя строгим и абсолютным единством.

Итак, принцип индивидуации есть не что иное, как *неизменяемость* и *непрерывность* какого-нибудь объекта при предположении изменения во времени, с помощью которых наш ум может проследить объект в различные моменты его существования, не делая перерыва в его представлении и не прибегая к образованию идеи множества, или числа...

Приступая к рассмотрению вопроса об источнике той ошибки, того заблуждения, в которые мы впадаем, когда приписываем тождество своим сходным восприятиям, несмотря на перерыв между ними, я должен напомнить одно наблюдение, которое уже было удостоверено и объяснено мной. Ничто так не заставляет нас смешивать одну идею с другой, как некоторое отношение между ними, ассоциирующее их в воображении и заставляющее последнее легко переходить от одной идеи к другой. Но из всех отношений наиболее действительным в данном случае оказывается отношение сходства, ибо оно вызывает ассоциацию не только между идеями, но и между состояниями ума,

принуждая нас представлять одну идею при помощи некоторого акта, или же некоторой операции нашего ума, имеющей сходство с той операцией, при помощи которой мы представляем другую идею. Я уже заметил, что это обстоятельство весьма важно; и мы можем установить в качестве общего правила, что все идеи, приводящие ум в одинаковое или сходное состояние, очень легко могут быть смешаны. Наш ум без труда переходит от одной идеи к другой, замечая перемену лишь при крайней внимательности, на которую он, вообще говоря, совсем не способен.

Чтобы применить это общее правило на практике, мы должны прежде всего исследовать состояние нашего ума при рассмотрении любого объекта, сохраняющего полное тождество, а затем найти какой-нибудь другой объект, который мы смешиваем с первым потому, что он вызывает подобное же состояние ума. Сосредоточивая свою мысль на каком-нибудь объекте и предполагая, что он остается некоторое время тождественным, мы, очевидно, считаем, что изменение [его] происходит только во времени, и не стараемся образовать новый образ или новую идею этого объекта. Способности нашего ума как бы предаются отдыху и действуют лишь постольку, поскольку это нужно для того, чтобы продлить ту идею, которой мы уже обладаем и которая продолжает существовать без изменения, без перерыва. Переход от одного момента к другому едва заметен для нас и не отмечен каким-нибудь новым восприятием, или же новой идеей, для представления которой могло бы потребоваться иное направление нашей душевной деятельности.

Но какие объекты, кроме тождественных, способны в тот момент, когда мы рассматриваем их, привести ум в такое же состояние и заставить воображение так же без всякого перерыва переходить от одной идеи к другой? Вопрос этот чрезвычайно важен. Ибо, если мы найдем подобные объекты, мы, конечно, можем заключить на основании вышеизложенного правила, что они естественно смешиваются с тождественными объектами и принимаются за таковые почти во всех наших рассуждениях. Но, несмотря на всю свою важность, вопрос этот не так уж труден и не вызывает особых сомнений. Ибо я тотчас же могу ответить, что ум приводится в такое состояние под влиянием последовательности соотносительных объектов, причем ход воображения бывает таким же плавным и непрерывным тогда, когда оно рассматривает эту последовательность, как и тогда, когда оно представляет один неизменяющийся объект. Сама природа и сущность отношения состоят в том, чтобы устанавливая взаимосвязь наших идей и облегчать при появлении одной идеи переход к идее соотносительной. Поэтому переход от какой-либо идеи к соотносительной [с ней] так плавно и легко, что производит мало изменений в уме и кажется похожим на продолжение прежнего акта; а так как продолжение

прежнего акта является следствием непрерывного рассмотрения того же объекта, то мы и приписываем на этом основании тождество всякой последовательности соотносительных объектов. Мысль так же легко скользит вдоль такой последовательности, как если бы она рассматривала лишь один объект; в силу этого она и смешивает последовательность с тождеством.

Впоследствии мы увидим много примеров этой тенденции приписывать *тождество различным* объектам, которую вызывает отношение, но пока мы ограничимся рассматриваемым предметом. Опыт учит нас следующему: почти все впечатления наших чувств обладают таким *постоянством*, что перерыв их не производит в них перемены и не мешает им сохранять при новом появлении прежний вид и прежнее положение. Я рассматриваю мебель в своей комнате, затем закрываю глаза, снова открываю их и нахожу, что новые восприятия вполне сходны с теми, которые раньше поражали мои чувства. Сходство это наблюдается нами на тысячах примеров и, естественно, ставит наши идеи этих прерывистых восприятий в теснейшее отношение друг к другу, заставляя наш ум легко переходить от одной из них к другой. Но когда воображение легко переходит или пробегает ряд идей различных и прерывистых восприятий, состояние нашего ума бывает почти одинаково с тем, когда мы рассматриваем одно постоянное и неизменное восприятие. Поэтому очень естественно, что мы смешиваем одно состояние с другим.

...Я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они суть не что иное, как связка или пучок (*bundle or collection*) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах без того, чтобы не изменились наши восприятия. Наша мысль еще более изменчива, чем зрение, а все остальные наши чувства и способности вносят свою долю в эти изменения, и нет такой душевной силы, которая оставалась бы неизменно тождественной, разве только на одно мгновение. Дух — нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях. Собственно говоря, в духе нет *простоты* в любой данный момент и нет *тождества* в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать подобную простоту и подобное тождество. Сравнение с театром не должно вводить нас в заблуждение: дух состоит из одних только восприятий, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит.

Но что же вызывает в нас такую сильную склонность приписывать тождество этим сменяющим друг друга восприятиям и предполагать, что мы обладаем неизменным и непрерывным существованием в течение всей своей жизни? Прежде чем ответить на этот вопрос, мы должны провести различие между тождеством личности, поскольку оно касается нашего мышления или воображения, и тождеством личности, поскольку оно касается наших аффектов или нашего отношения к самим себе. В настоящее время предметом нашего рассмотрения является первое; чтобы в совершенстве объяснить его, мы должны очень глубоко вникнуть в дело и выяснить то тождество, которое мы приписываем растениям и животным, так как между ним и тождеством *я*, или *личности*, существует значительная аналогия.

Мы можем составить себе отчетливую идею объекта, существующего неизменно и непрерывно при предполагаемом изменении времени, и эту идею мы называем идеей *тождества*, или *одинаковости*. У нас есть также отчетливая идея нескольких различных объектов, следующих друг за другом и связанных тесным отношением; а это при точном рассмотрении дает нам такое же полное представление о *различии*, как если бы между указанными объектами не было никакого отношения. Но хотя эти две идеи тождества и последовательности соотносительных объектов сами по себе совершенно раздельны и даже противоположны друг другу, однако несомненно, что в своем обыденном мышлении мы обычно смешиваем их. Тот акт нашего воображения, при помощи которого мы рассматриваем непрерывный и неизменяющийся объект, и тот, при помощи которого мы созерцаем последовательность соотносительных объектов, переживаются нами почти одинаково, и во втором случае требуется не больше усилий мысли по сравнению с первым. Отношение облегчает нашему уму переход от одного объекта к другому и делает этот переход столь же легким, как если бы ум созерцал один непрерывный объект. Это сходство и является причиной смешения и ошибки, заставляя нас заменять представление соотносительных объектов представлением тождества. Если даже в данную минуту мы рассматриваем последовательность соотносительных объектов как нечто изменчивое и прерывистое, то в следующее мгновение мы, несомненно, припишем ей полное тождество и будем рассматривать ее как нечто неизменное и непрерывное. В силу вышеупомянутого сходства наша склонность к этой ошибке так сильна, что мы впадаем в нее прежде, чем успеваем ее заметить, и хотя мы постоянно поправляем себя при помощи размышления и возвращаемся к более точному методу мышления, однако не можем ни долго придерживаться своего философского взгляда, ни искоренить из своего воображения упомянутую склонность. Последнее средство, остающееся у нас, состоит в том, чтобы поддаться ей и смело утверждать, что

различные соотносительные объекты в действительности тождественны, как бы прерывисты или изменчивы они ни были. А для того чтобы оправдать в своих глазах эту нелепость, мы часто придумываем какой-нибудь новый и непредставимый принцип, соединяющий объекты и препятствующий их перерыву или изменению. Так, с целью устранить перерыв мы воображаем непрерывное существование наших чувственных восприятий, а для того, чтобы скрыть изменения, прибегаем к идее *души*, *я* и *субстанции*. Следует далее заметить, что когда мы даже не образуем подобной фикции, наша склонность к смешению тождества и отношения так велика, что мы готовы воображать кроме отношения между частями еще нечто неизвестное и таинственное, связывающее последние; так, по моему мнению, обстоит дело с тем тождеством, которое мы приписываем растениям и животным. Если же мы и не делаем этого, то тем не менее чувствуем сильную склонность к смешению указанных идей, хотя и оказываемся не в состоянии вполне удовлетворить себя в данном отношении и не находим ничего неизменного и непрерывного, что оправдывало бы нашу идею тождества.

Итак, полемика относительно тождества не простой спор о словах. Ведь когда мы ошибочно приписываем тождество изменчивым или прерывистым объектам, то наша ошибка не ограничивается одним способом выражения: мы обычно присоединяем сюда фикцию чего-то неизменного и непрерывного, чего-то таинственного и необъяснимого или по крайней мере чувствуем склонность к подобным фикциям. Наша гипотеза будет доказана настолько, чтобы удовлетворить всякого серьезного исследователя, если мы покажем на основании ежедневного опыта и наблюдения, что объектами, которые сами по себе изменчивы и прерывисты, но считаются тем не менее тождественными, бывают лишь объекты, состоящие из последовательности частей, связанных друг с другом посредством сходства, смежности и причинности. Так как подобная последовательность отвечает, очевидно, нашему представлению о различии, то мы лишь по ошибке можем приписывать ей тождество; а так как отношение частей, вводящее нас в заблуждение, в действительности не что иное, как качество, порождающее ассоциацию идей и легкий переход воображения от одной идеи к другим, то, следовательно, данная ошибка может возникнуть лишь в силу сходства, существующего между описанным актом нашего ума и тем, при помощи которого мы рассматриваем единый непрерывный объект. Итак, нашей главной задачей должно быть доказательство того, что все объекты, которым мы приписываем тождество, не наблюдая в них неизменности и непрерывности, состоят из последовательности соотносительных объектов.

Предположим для этой цели, что перед нами налицо некоторая масса материи, масса, части которой смежны и связаны друг с другом; очевидно, что раз все части этой массы остаются непрерывно и неизменно тождественными, то мы должны приписать ей полное тождество, какое бы движение или перемену места мы ни наблюдали в целом или в любой его части. Но предположим, что к этой массе будет прибавлена или же от нее будет убавлена очень *малая*, или *незначительная*, часть материи: строго говоря, это безусловно нарушит тождество целого; однако, редко придерживаясь такой точности в своем мышлении, мы обычно не колеблясь признаем тождественную массу, в которой находим такое незначительное изменение. Переход мысли от объекта, еще не подвергавшегося изменению, к объекту, уже претерпевшему изменение, совершается так беспрепятственно и легко, что мы едва замечаем его и бываем склонны воображать, будто продолжаем непрерывно рассматривать один и тот же объект.

Этот опыт связан с одним весьма замечательным обстоятельством, а именно хотя изменение любой значительной части массы нарушает тождество целого, однако измерять величину этой части надо не абсолютно, а *пропорционально* целому. Прибавление или убавление горы оказалось бы недостаточным для того, чтобы произвести изменение в планете, тогда как тождество некоторых тел могло бы быть нарушено прибавлением или убавлением всего нескольких дюймов. Объяснить это можно только посредством того соображения, что объекты действуют на ум, нарушая или прерывая непрерывность его актов, не пропорционально своей действительной величине, а в зависимости от своих взаимных пропорций. Если же объект в силу такого перерыва перестает казаться тождественным, то, значит, непрерывное течение мысли и составляет это тождество.

В подтверждение этого можно привести еще одно явление. Изменение значительной части какого-нибудь тела нарушает его тождество; но замечательно, что, когда это изменение происходит *постепенно* и *незаметно*, мы менее склонны приписывать ему такое действие. Причина этого явления, очевидно, может быть лишь такова: следя за последовательными изменениями тела, наш ум чувствует, что ему легко переходить от рассмотрения состояния тела в один момент к рассмотрению его состояния в другой момент, и совсем не сознает перерыва в своих актах. В силу непрерывности своего восприятия ум приписывает непрерывное существование и тождество самому объекту.

Но какие бы предосторожности мы ни соблюдали, стараясь вводить изменения постепенно и делать их пропорциональными целому, очевидно, что, когда они становятся наконец значительными, мы уже не решаемся приписывать тождество столь различным объектам. Существует, однако, еще

один искусственный прием, с помощью которого мы можем заставить воображение продвинуться на шаг дальше: для этого надо поставить части в известное отношение друг к другу и скомбинировать их применительно к какой-нибудь *общей цели*, общему назначению. Корабль, значительная часть которого подвергалась изменениям из-за частого ремонта, тем не менее считается тождественным, и отличие материала, из которого он теперь состоит, от прежнего не мешает нам приписывать ему тождество. Общая цель, к которой приноровлены части, при всех изменениях остается одинаковой и позволяет воображению легко переходить от одного состояния объекта к другому.

Этот результат станет еще заметнее, если к *общему назначению* частей прибавить их *гармоническое сочетание* (sympathy) и предположить, что во всех своих действиях и операциях они находятся во взаимном отношении причины и действия. Так обстоит дело со всеми животными и растениями, составные части которых не только приноровлены к одной общей цели, но и находятся во взаимной зависимости, взаимной связи. Действие столь тесного отношения между ними таково, что хотя, как всякий согласится, по прошествии нескольких очень немногих лет и растения, и животные изменяются полностью, однако мы все же приписываем им тождество, несмотря на то что их форма, размеры и вещество совершенно меняются. Дуб вырастает из маленького растения в большое дерево, но остается все тем же дубом, хотя ни одна его материальная частица, ни одна форма его частей не остаются тождественными. Ребенок становится мужчиной и то полнеет, то худеет, не утрачивая своего тождества.

Можно упомянуть еще два следующих явления, замечательных в своем роде. Первое из них таково: хотя мы обычно можем довольно точно отличить нумерическое тождество от родового, однако нам часто случается смешивать их и пользоваться одним вместо другого в своем мышлении, в своих рассуждениях. Так, слыша часто прерывающийся и опять возобновляющийся шум, человек говорит, что это один и тот же шум, хотя очевидно, что слышимые им звуки лишь по роду тождественны или сходны, а численно тождественной является лишь порождающая их причина. Точно так же можно сказать, не греша против общепринятого способа выражения, что такая-то церковь, сооруженная сперва из кирпича, пришла в ветхость и была вновь построена приходом из камня в соответствии с современным архитектурным стилем. В этом случае ни форма, ни материал не остаются тождественными, а между обоими объектами нет ничего общего, кроме их отношения к прихожанам, тем не менее одного этого достаточно, чтобы мы назвали указанные объекты тождественными. Нужно, однако, заметить, что в подобных случаях первый объект некоторым образом уничтожается, прежде чем второй

начинает существовать, в силу чего идея различия и множественности совсем не приходит нам на ум, а потому мы с меньшими колебаниями признаем эти объекты тождественными.

Во-вторых, легко заметить, что хотя для сохранения тождества в последовательности соотносительных объектов до некоторой степени требуется, чтобы изменение частей этой последовательности было внезапным и неполным, однако в тех случаях, когда объекты по природе своей изменчивы и непостоянны, мы допускаем более внезапный переход, чем тот, который вообще был бы согласуем с отношением тождества. Так, в силу самой природы реки части последней подвижны и изменчивы, и, несмотря на то что они совершенно меняются менее чем за сутки, река все же остается тождественной в течение нескольких веков. Все, что свойственно какой-нибудь вещи и существенно для нее, мы всегда до некоторой степени ожидаем, а все, что мы ожидаем, производит на нас меньшее впечатление и кажется нам менее важным, чем необычное и исключительное. Значительная, но ожидаемая перемена в действительности представляется воображению меньшей, чем самое маленькое, но необычное изменение; меньше нарушая непрерывное течение мысли, первая перемена меньше способствует уничтожению тождества.

Теперь мы переходим к выяснению природы *личного тождества*, вопроса, приобретшего такое большое значение в философии, а за последнее время занимавшего по преимуществу Англию, где все наиболее туманные научные проблемы изучаются с особым рвением и вниманием. Очевидно, что и в данном случае нужно продолжать пользоваться тем самым методом рассуждения, при помощи которого мы так удачно объяснили тождество растений, животных, кораблей, домов и вообще всех сложных, изменчивых произведений как искусства, так и природы. Тождество, приписываемое нами человеческому уму, фиктивно и однородно с тем, которое мы приписываем растениям и животным; стало быть, и по происхождению оно не может быть иным, но должно порождаться сходным актом воображения, производимым по отношению к сходным же объектам.

Но если этот аргумент, на мой взгляд, впрочем вполне доказательный, не убедит читателя, то пусть последний примет во внимание следующее рассуждение, еще ближе и непосредственное касающееся сути дела. Очевидно, что, каким бы совершенным мы ни воображали тождество, приписываемое нами человеческому уму, оно не способно слить несколько различных восприятий в одно и заставить их утратить существенные для них черты раздельности и различия. Далее, верно и то, что каждое отдельное восприятие, входящее в состав ума, есть отдельное существование, отличное, отличимое и отделимое от всякого другого восприятия, одновременного ему или

следующего за ним. Но так как, несмотря на это различие и эту отделимость, мы тем не менее предполагаем, что весь ход восприятий объединяется посредством некоторого тождества, то по поводу этого отношения тождества, естественно, возникает следующий вопрос: есть ли оно нечто реально объединяющее наши отдельные восприятия или же нечто лишь ассоциирующее их идеи в воображении, т.е., иными словами, когда мы говорим о тождестве некоторой личности, наблюдаем ли мы некоторую реальную связь между восприятиями или же чувствуем эту связь только между образуемыми нами идеями последних? Мы легко можем ответить на этот

вопрос, если вспомним то, что уже было обстоятельно доказано нами, а именно в познании никогда не наблюдается реальной связи между объектами и даже связь причины и действия при внимательном рассмотрении сводится к привычной ассоциации между идеями. Ибо отсюда с очевидностью следует, что тождество не есть нечто реальное, принадлежащее этим различным восприятиям и объединяющее их, но что оно лишь качество, которое мы приписываем восприятиям, в силу того что, наблюдая их идеи, находим последние связанными в воображении. Но единственными качествами, которые могут придать идеям связь в воображении, являются три вышеупомянутых отношения. Они играют роль объединяющих принципов в мире идей; без них же каждый отдельный объект может быть выделен умом, может быть рассматриваем отдельно и кажется имеющим столь же мало связи с любым другим объектом, как если бы их разъединяло самое большое различие, самое большое расстояние. Следовательно, тождество зависит от одного из трех отношений: сходства, смежности и причинности; а так как сама сущность этих отношений состоит в порождении легкого перехода от одной идеи к другой, то отсюда следует, что наши представления о личном тождестве целиком порождаются беспрепятственным и непрерывным продвижением мысли вдоль ряда связанных друг с другом идей, что соответствует вышеобъясненным принципам.

Гегель. Наука логики. М., 1971. Т. 2. С. 210 — 214.

1. *Тождество* причины с собой в ее действии — это снятие ее мощи и отрицательности и потому безразличное к различиям формы единство, *содержание*. — Вот почему содержание лишь в себе соотносено с формой, в данном случае — с причинностью. Тем самым они положены как *разные*, и форма по отношению к содержанию есть лишь непосредственно действительная форма, *случайная* причинность.

Далее, содержание, взятое таким образом как нечто определенное, — это разное содержание в самом себе; и причина, а тем самым и действие

определены по своему содержанию. — Так как рефлексированность есть здесь также непосредственная действительность, то содержание есть *действительная, но конечная субстанция*.

Таково теперь *отношение причинности в своей реальности и конечности*. Как формальное оно бесконечное отношение абсолютной мощи, содержанием которой служит чистое обнаружение себя или необходимость. Напротив, как конечная причинность оно имеет то или иное *данное* содержание и развивается как внешнее различие в тождественном, которое в своих определениях есть одна и та же субстанция.

Благодаря такому *тождеству содержания* эта причинность есть *аналитическое* положение. *Одна и та же вещь* выступает в одном случае как причина, а в другом — как действие, там — как собственная ее устойчивость, здесь — как положенность или определение в чем-то ином. Так как эти определения формы суть *внешняя* рефлексия, то, когда определяют то или иное явление как действие и восходят от него к его причине, для того чтобы постичь и объяснить его, это *по существу дела* — тавтологическое рассмотрение, осуществляемое *субъективным* рассудком; дважды повторяется лишь одно и то же содержание; в причине не имеется ничего, чего нет в действии. — Например, дождь — причина сырости, которая есть его действие; «дождь дает влагу», это — аналитическое предложение; та же вода, которая составляет дождь, и есть влага; как дождь эта вода имеется в форме отдельной вещи, а как сырость или влажность она прилагательное, нечто положенное, которое, как предполагают, уже не имеет своей устойчивости в самом себе; и то и другое определение одинаково внешни воде. — Подобным же образом причина вот *этого цвета* — нечто окрашивающее, *пигмент*, который есть одна и та же действительность, выступающая в одном случае во внешней ей форме чего-то действующего, т.е. как внешне связанная с отличным от нее действующим, а во втором случае — в столь же внешнем для нее определении действия. — Причина того или иного *поступка* — внутреннее убеждение действующего субъекта, которая как внешнее наличное бытие, приобретаемое этим убеждением благодаря действию, есть то же содержание и та же ценность. Если *движение* какого-либо тела рассматривается как действие, то причина его — некоторая *толкающая* сила; но и до и после толчка имеется одно и то же количество движения, одно и то же существование, содержащееся в толкающем теле и сообщенное им толкаемому телу; и сколько оно сообщает, столько же оно само и теряет.

Причина, например живописец или толкающее тело, имеет, правда, *еще и другое* содержание: живописец — помимо красок и их формы, соединяющей краски для [создания] картины, а толкающее тело — помимо движения

определенной силы и определенного направления. Но это другое содержание — случайный придаток, не касающийся причины; какие бы другие качества живописец не имел независимо от того, что он живописец данной картины, это не входит в картину; лишь те из его свойств, которые представлены в *действии*, присущи ему как *причине*; по остальным же своим свойствам он не причина. Точно так же, есть ли толкающее тело камень или дерево, зеленое ли оно, желтое и т.п., это не входит в его толчок, и в этом смысле оно не причина.

По поводу *этой тавтологичности* отношения причинности следует отметить, что оно не кажется содержащим тавтологию в тех случаях, когда указываются не ближайшие, а *отдаленные причины* действия. Изменение формы, претерпеваемое лежащей в основании вещью в этом прохождении через многие промежуточные звенья, скрывает тождество, сохраняющееся при этом самой вещью. В то же время в этом умножении причин, вклинивающихся между ней и последним действием, она связывается с другими вещами и обстоятельствами, так что не то первое, которое объявляется причиной, а лишь все эти многие причины, *вместе взятые*, содержат полное действие. — Так, например, если для человека сложились такие обстоятельства, при которых развился его талант вследствие того, что он потерял своего отца, убитого пулей в сражении, то можно указать на этот выстрел (или, если идти еще дальше назад, на войну или на причину войны и т.д. до бесконечности) как на причину искусности этого человека. Но ясно, что, например, не этот выстрел сам по себе есть причина, а причиной служит лишь сочетание его с другими действующими определениями. Или, вернее, выстрел этот вообще не причина, а лишь отдельный *момент*, относящийся к *обстоятельствам возможности* [действия].

Затем следует главным образом обратить еще внимание на *неуместное применение* отношения причинности к *отношениям* [в сфере] *физико-органической и духовной жизни*. То, что называется причиной, оказывается здесь, конечно, имеющим другое содержание, чем действие, *но это потому*, что то, что действует на живое, определяется, изменяется и преобразуется этим живым самостоятельно, ибо *живое не дает причине вызвать ее действие*, т.е. снимает ее как причину. Так, недозволительно говорить, что пища есть *причина* крови или что такие-то кушанья или холод, сырость — *причины* лихорадки и т.п.; так же недопустимо указывать на климат Ионии как на *причину* творений Гомера или на честолюбие Цезаря как на *причину* падения республиканского строя в Риме. Вообще в *истории* действуют и определяют друг друга духовные массы и индивиды; природе же духа еще в более высоком смысле, чем характеру живого вообще, свойственно скорее *не принимать в себя другого первоначального*, иначе говоря, не допускать в себе продолжения какой-либо

причины, а прерывать и преобразовывать ее. — Но такого рода отношения принадлежат *идеи* и должны быть рассмотрены лишь при анализе ее. — Здесь же можно еще отметить, что, поскольку допускается отношение причины и действия хотя бы и не в собственном смысле, действие не может быть *больше*, чем причина, ибо действие есть не более как обнаружение себя причины. В истории стало обычным остроумное изречение, что *из малых причин* происходят *большие действия*, и поэтому для объяснения значительного и серьезного события приводят какой-нибудь *анекдот* как первую причину. Такая так называемая причина должна рассматриваться лишь как повод, лишь как *внешнее возбуждение*, в котором *внутренний дух* события мог бы и не нуждаться или вместо которого он мог бы воспользоваться бесчисленным множеством других поводов, чтобы начать с них в явлении, пробить себе путь и обнаружить себя. Скорее наоборот, *только самим этим внутренним духом события* нечто само по себе мелкое и случайное было *определено* как его повод. Эта *живопись* истории в *стиле арабесок*, создающая из тонкого стебля большой образ, есть поэтому хотя и остроумная, но в высшей степени поверхностная трактовка. Правда, в этом возникновении великого из малого имеет место вообще переворачивание внешнего, совершаемое духом, но именно поэтому внешнее не есть *причина внутри духа*, иначе говоря, само это переворачивание снимает отношение причинности.

Гегель. Наука логики. М., 1972. Т. 3 С. 296 — 299.

Этот столь же синтетический, сколь и аналитический момент *суждения*, в силу которого первоначальное всеобщее определяет себя из самого себя как *иное по отношению к себе*, должен быть назван *диалектическим*. *Диалектика* — это одна из тех древних наук, которая больше всего игнорировалась в метафизике нового времени, а затем вообще в популярной философии как античного, так и нового времени. О Платоне Диоген Лаэртский говорит, что подобно тому как Фалес был творцом философии природы, Сократ — моральной философии, так Платон был творцом третьей науки, относящейся к философии, — *диалектики*; древние считали это величайшей его заслугой, которую, однако, часто оставляют совершенно без внимания те, кто больше всего говорит о Платоне. Диалектику часто рассматривали как некоторое *искусство*, как будто она основывается на каком-то субъективном *таланте*, а не принадлежит к объективности понятия. Какой вид она приобрела в философии Канта и какой вывод он сделал из нее — это было показано выше на определенных примерах его взглядов. Следует рассматривать как бесконечно важный шаг то, что диалектика вновь была признана необходимой

для разума, хотя надо сделать вывод, противоположный тому, который был сделан отсюда [Кантом].

Помимо того, что диалектика обычно представляется чем-то случайным, она, как правило, имеет ту более точную форму, что относительно какого-нибудь предмета, например относительно мира, движения, точки и т.д., указывают, что ему присуще какое-нибудь определение, например (в порядке названных предметов) конечность в пространстве или времени, нахождение в этом месте, абсолютное отрицание пространства; но что, далее, ему столь же необходимо присуще и противоположное определение, например бесконечность в пространстве и времени, ненахождение в этом месте, отношение к пространству и тем самым пространственность. Древнейшая элеатская школа применяла свою диалектику главным образом против движения; Платон же часто применяет диалектику против представлений и понятий своего времени, в особенности софистов, но также против чистых категорий и определений рефлексии; позднейший развитый скептицизм распространил ее не только на непосредственные так называемые факты сознания и максимы обыденной жизни, но и на все научные понятия. А вывод, который делают из такой диалектики, — это вообще *противоречивость* и *ничтожность* выдвинутых утверждений. Но такой вывод может иметь двоякий смысл: либо тот объективный смысл, что *предмет*, который таким образом сам себе противоречит, снимает и уничтожает себя (таков, например, был вывод элеатов, согласно которому отрицалась *истинность*, например, мира, движения, точки); либо же тот субъективный смысл, что *неудовлетворительно само познание*. Этот последний вывод понимается или так, что лишь сама эта диалектика проделывает фокус, создающий такого рода ложную видимость. Таков обычный взгляд так называемого здравого человеческого рассудка, придерживающегося *чувственной* очевидности и *привычных представлений* и *высказываний*; иногда он проявляется более спокойно (как, например, у Диогена-собаки, который показывал несостоятельность диалектики движения посредством молчаливого хождения взад и вперед), иногда же начинает гневаться по поводу этой диалектики, считая ее либо просто глупостью, либо, если дело идет о важных для нравственности предметах, — святотатством, которое стремится поколебать самые устои и поставяет доводы пороку (таков взгляд сократовской диалектики, направленной против диалектики софистов, таков тот гнев, который, в свою очередь, стоил жизни самому Сократу). Вульгарное опровержение, которое противопоставляет, как это сделал Диоген, мышлению *чувственное сознание*, и полагает, что в этом чувственном сознании оно обретает истину, должно быть предоставлено самому себе; что касается утверждения, что диалектика упраздняет нравственные определения, то нужно

питать доверие к разуму — он сумеет восстановить их, однако в их истине и в сознании их права, но также и их границы. — Или же вывод о *субъективной* ничтожности касается не самой диалектики, а скорее того познания, против которого она направлена, и — в скептицизме, а равным образом в кантовской философии — *познания вообще*.

Главный предрассудок состоит здесь в том, будто диалектика имеет лишь отрицательный результат; это сейчас будет определено более подробно. Но прежде всего следует заметить относительно упомянутой *формы*, в которой обычно выступает диалектика, что по этой форме диалектика и ее результат касаются исследуемого *предмета* или же субъективного *познания*, и объявляют ничтожным или это познание, или предмет; *определения* же, которые указываются в предмете как в чем-то третьем, не рассматриваются и предполагаются как значимые сами по себе. Одна из бесконечных заслуг *кантовской* философии состоит в том, что она обратила внимание на этот некритический образ действия и этим дала толчок к восстановлению логики и диалектики в смысле рассмотрения *определений мышления в себе и для себя*. Предмет, каков он без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название; лишь в определениях мышления и понятия он *есть* то, что он *есть*. Поэтому в действительности дело в них одних; они истинный предмет и содержание разума, и все то, что обычно понимают под предметом и содержанием в отличие от них, имеет значение только через них и в них. Поэтому нельзя считать виной какого-нибудь предмета или познания, если они по своему характеру и в силу некоторой внешней связи выказывают себя диалектическими. В этом случае представляют и то и другое как субъект, в который *определения* в форме предикатов, свойств, самостоятельных всеобщностей привнесены так, что в диалектические отношения и в противоречие их полагают как прочные и сами по себе правильные только путем чуждого им и случайного соединения их в чем-то третьем и через него. Такого рода внешний и неподвижный субъект представления и рассудка, равно как и абстрактные определения, вместо того чтобы считать их *последними*, прочно остающимися лежать в основании, должны скорее сами рассматриваться как нечто непосредственное, а именно как такое предположенное и началополагающее, которое, как показано выше, само по себе должно быть подчинено диалектике, потому что его следует принимать за понятие *в себе*. Так все противоположности, принимаемые за нечто прочное, например конечное и бесконечное, единичное и всеобщее, суть противоречие не через какое-то внешнее соединение, а, как показало рассмотрение их природы, сами по себе суть некоторый переход; синтез и субъект, в котором они являют себя, есть продукт собственной рефлексии их понятия. Если чуждое понятия

рассмотрение не идет дальше их внешнего отношения, изолирует их и оставляет их как прочные предпосылки, то, напротив, понятие, рассматривающее их самих, движет ими как их душа и выявляет их диалектику.

Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 369 — 371.

Первая (форма диалектики. — Ред.) — это греческая философия. Здесь диалектическое мышление выступает еще в первобытной простоте, не нарушаемой теми милыми препятствиями, которые сама себе создала метафизика XVII и XVIII веков — Бэкон и Локк в Англии, Вольф в Германии — и которыми она заградила себе путь от понимания отдельного к пониманию целого, к постижению всеобщей связи вещей. У греков — именно потому, что они еще не дошли до расчленения, до анализа природы, — природа еще рассматривается в общем, как одно целое. Всеобщая связь явлений природы не доказывается в подробностях: она является для греков результатом непосредственного созерцания. В этом недостаток греческой философии, из-за которого она должна была впоследствии уступить место другим воззрениям. Но в этом же заключается и ее превосходство над всеми ее позднейшими метафизическими противниками. Если метафизика права по отношению к грекам в подробностях, то в целом греки правы по отношению к метафизике. Это одна из причин, заставляющих нас все снова и снова возвращаться в философии, как и во многих других областях, к достижениям того маленького народа, универсальная одаренность и деятельность которого обеспечили ему в истории развития человечества место, на какое не может претендовать ни один другой народ. Другой же причиной является то, что в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений. Поэтому и теоретическое естествознание, если оно хочет проследить историю возникновения и развития своих теперешних общих положений, вынуждено возвращаться к грекам. И понимание этого все более и более прокладывает себе дорогу. Все более редкими становятся те естествоиспытатели, которые, сами оперируя обрывками греческой философии, например атомистики, как вечными истинами, смотрят на греков по-бэконовски свысока на том основании, что у последних не было эмпирического естествознания. Было бы только желательно, чтобы это понимание углубилось и привело к действительному ознакомлению с греческой философией.

Второй формой диалектики, особенно близкой как раз немецким естествоиспытателям, является классическая немецкая философия от Канта до Гегеля. Здесь уже кое-какое начало положено, ибо также и помимо

упомянутого уже неокантианства становится снова модой возвращаться к Канту. С тех пор как открыли, что Кант является творцом двух гениальных гипотез, без которых нынешнее теоретическое естествознание не может ступить и шага, — а именно приписывавшейся прежде Лапласу теории возникновения солнечной системы и теории замедления вращения Земли благодаря приливам, — с тех пор Кант снова оказался в должном почете у естествоиспытателей. Но учиться диалектике у Канта было бы без нужды утомительной и неблагодарной работой, с тех пор как в произведениях Гегеля мы имеем обширный компендий диалектики, хотя и развитый из совершенно ложного исходного пункта...

Заслугой Маркса является то, что он впервые извлек снова на свет, в противовес «крикливым, претенциозным и весьма посредственным эпигонам, задающим тон в современной Германии», забытый диалектический метод, указал на его связь с гегелевской диалектикой, а также и на его отличие от последней и в то же время дал в «Капитале» применение этого метода к фактам определенной эмпирической науки, политической экономии. И сделал он это с таким успехом, что даже в Германии новейшая экономическая школа поднимается над вульгарным фритредерством лишь благодаря тому, что она, под предлогом критики Маркса, занимается списыванием у него (довольно часто неверным).

У Гегеля в диалектике господствует то же самое извращение всех действительных связей, как и во всех прочих разветвлениях его системы. Но, как замечает Маркс, «мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно».

Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 385 — 390.

Закон перехода количества в качество и обратно. Закон этот мы можем для наших целей выразить таким образом, что в природе качественные изменения — точно определенным для каждого отдельного случая способом — могут происходить лишь путем количественного прибавления либо количественного убавления материи или движения (так называемой энергии).

Все качественные различия в природе основываются либо на различном химическом составе, либо на различных количествах или формах движения (энергии), либо, — что имеет место почти всегда, — на том и другом. Таким образом, невозможно изменить качество какого-нибудь тела без прибавления

или отнятия материи либо движения, т. е. без количественного изменения этого тела. В этой форме таинственное гегелевское положение оказывается, следовательно, не только вполне рациональным, но даже довольно-таки очевидным.

Едва ли есть необходимость указывать на то, что и различные аллотропические и агрегатные состояния тел, зависящие от различной группировки молекул, основываются на большем или меньшем количестве [Menge] движения, сообщенного телу.

Но что сказать об изменении формы движения, или так называемой энергии? Ведь когда мы превращаем теплоту в механическое движение или наоборот, то здесь изменяется качество, а количество остается тем же самым? Это верно, но относительно изменения формы движения можно сказать то, что Гейне говорит о пороке: добродетельным каждый может быть сам по себе, а для порока всегда нужны двое. Изменение формы движения является всегда процессом, происходящим, по меньшей мере, между двумя телами, из которых одно теряет определенное количество движения такого-то качества (например, теплоту), а другое получает соответствующее количество движения такого-то другого качества (механическое движение, электричество, химическое разложение). Следовательно, количество и качество соответствуют здесь друг другу взаимно и обоюдосторонне. До сих пор еще никогда не удавалось превратить движение внутри отдельного изолированного тела из одной формы в другую.

Здесь речь идет пока только о неживых телах; этот же самый закон имеет силу и для живых тел, но в живых телах он проявляется в весьма запутанных условиях, и количественное измерение здесь для нас в настоящее время часто еще невозможно.

Если мы представим себе, что любое неживое тело делят на все меньшие частицы, то сперва не наступит никакого качественного изменения. Но это деление имеет свой предел: когда нам удастся, как в случае испарения, получить в свободном состоянии отдельные молекулы, то хотя мы и можем в большинстве случаев продолжать и дальше делить эти последние, но лишь при полном изменении качества. Молекула распадается на свои отдельные атомы, у которых совершенно иные свойства, чем у нее. Если мы имеем дело с молекулами, состоящими из различных химических элементов, то вместо сложной молекулы появляются атомы или молекулы самих этих элементов; если же дело идет о молекулах элементов, то появляются свободные атомы, обнаруживающие совершенно отличные по качеству действия: свободные атомы образующегося кислорода играючи производят то, чего никогда не сделают связанные в молекулы атомы атмосферного кислорода.

Но уже и молекула качественно отлична от той массы физического тела, к которой она принадлежит. Она может совершать движения независимо от этой массы и в то время как эта масса кажется находящейся в покое; молекула может, например, совершать тепловые колебания; она может благодаря изменению положения и связи с соседними молекулами перевести тело в другое аллотропическое или агрегатное состояние и т. д.

Таким образом, мы видим, что чисто количественная операция деления имеет границу, где она переходит в качественное различие: масса состоит из одних молекул, но она представляет собой нечто по существу отличное от молекулы, как и последняя в свою очередь есть нечто отличное от атома. На этом-то отличии и основывается обособление механики как науки о небесных и земных массах от физики как механики молекул и от химии как физики атомов.

В механике мы не встречаем никаких качеств, а в лучшем случае состояния, как равновесие, движение, потенциальная энергия, которые все основываются на измеримом перенесении движения и сами могут быть выражены количественным образом. Поэтому, поскольку здесь происходит качественное изменение, оно обуславливается соответствующим количественным изменением.

В физике тела рассматриваются как химически неизменные или индифферентные; мы имеем здесь дело с изменениями их молекулярных состояний и с переменной формы движения, при которой во всех случаях — по крайней мере на одной из обеих сторон — вступают и действие молекулы. Здесь каждое изменение есть переход количества в качество — следствие количественного изменения присущего телу или сообщенного ему количества движения какой-нибудь формы.

«Так, например, температура воды не имеет на первых порах никакого значения по отношению к ее капельножидкому состоянию; но в дальнейшем, при увеличении или уменьшении температуры жидкой воды наступает момент, когда это состояние сцепления изменяется и вода превращается — в одном случае в пар, в другом — в лед» (Гегель, «Энциклопедия», Полное собрание сочинений, том VI, стр. 217).

Так, необходим определенный минимум силы тока, чтобы платиновая проволока электрической лампочки накаливанию раскалилась до свечения; так, у каждого металла имеется своя температура свечения и плавления; так, у каждой жидкости имеется своя определенная, при данном давлении, точка замерзания и кипения, — поскольку мы в состоянии при наших средствах добиться соответствующей температуры; так, наконец, и у каждого газа имеется своя критическая точка, при достижении которой давление и охлаждение превращают его в капельножидкое состояние. Одним словом, так

называемые константы физики в значительной своей части суть не что иное, как обозначения узловых точек, где количественное прибавление или убавление движения вызывает качественное изменение в состоянии соответствующего тела, — где, следовательно, количество переходит в качество.

Этот же самый закон подтверждается на каждом шагу в биологии и в истории человеческого общества, но мы ограничимся примерами из области точных наук, ибо здесь количества могут быть точно измерены и прослежены.

Весьма вероятно, что те самые господа, которые до сих пор поносили закон перехода количества в качество как мистицизм и непонятный трансцендентализм, теперь заявят, что это есть нечто само собою разумеющееся, тривиальное и плоское, что они это применяли уже давно и что таким образом им не сообщают здесь ничего нового. Но то, что некоторый всеобщий закон развития природы, общества и мышления впервые был высказан в его общезначимой форме, — это всегда остается подвигом всемирно-исторического значения. И если эти господа в течение многих лет заставляли количество и качество переходить друг в друга, не зная того, что они делали, то им придется искать утешения вместе с мольеровским господином Журденом, который тоже всю свою жизнь говорил прозой, совершенно не подозревая этого.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 123 — 125.

Пока мы рассматриваем вещи как покоящиеся и безжизненные, каждую в отдельности, одну рядом с другой и одну вслед за другой, мы, действительно, не наталкиваемся ни на какие противоречия в них. Мы находим здесь определенные свойства, которые частью общи, частью различны или даже противоречат друг другу, но в этом последнем случае они распределены между различными вещами и, следовательно, не содержат в себе никакого противоречия. В пределах такого рода рассмотрения вещей мы и обходимся обычным, метафизическим способом мышления. Но совсем иначе обстоит дело, когда мы начинаем рассматривать вещи в их движении, в их изменении, в их жизни, в их взаимном воздействии друг на друга. Здесь мы сразу наталкиваемся на противоречия. Движение само есть противоречие; уже простое механическое перемещение может осуществиться лишь в силу того, что тело в один и тот же момент времени находится в данном месте и одновременно — в другом, что оно находится в одном и том же месте и не находится в нем. А постоянное возникновение и одновременное разрешение этого противоречия — и есть именно движение.

Здесь перед нами, следовательно, такое противоречие, которое «существует в самих вещах и процессах объективно и может быть обнаружено, так сказать, в телесной форме».

...Метафизически мыслящий рассудок абсолютно не в состоянии перейти от идеи покоя к идее движения, так как здесь ему преграждает путь указанное выше противоречие. Для него движение совершенно непостижимо, ибо оно есть противоречие. А утверждая непостижимость движения, он против своей воли сам признаёт существование этого противоречия, т. е. признаёт, что противоречие объективно существует в самих вещах и процессах, являясь притом фактической силой.

Если уже простое механическое перемещение содержит в себе противоречие, то тем более содержат его высшие формы движения материи, а в особенности органическая жизнь и ее развитие. Как мы видели выше, жизнь состоит прежде всего именно в том, что живое существо в каждый данный момент является тем же самым и все-таки иным. Следовательно, жизнь тоже есть существующее в самих вещах и процессах, беспрестанно само себя порождающее и себя разрешающее противоречие, и как только это противоречие прекращается, прекращается и жизнь, наступает смерть. Точно так же мы видели, что и в сфере мышления мы не можем избежать противоречий и что, например, противоречие между внутренне неограниченной человеческой способностью познания и ее действительным существованием только в отдельных, внешне ограниченных и ограниченно познающих людях, — что это противоречие разрешается в таком ряде последовательных поколений, который, для нас по крайней мере, на практике бесконечен, разрешается в бесконечном поступательном движении.

Мы уже упоминали, что одной из главных основ высшей математики является противоречие, заключающееся в том, что при известных условиях прямое и кривое должны представлять собой одно и то же. Но в высшей математике находит свое осуществление и другое противоречие, состоящее в том, что линии, пересекающиеся на наших глазах, тем не менее уже в пяти-шести сантиметрах от точки своего пересечения должны считаться параллельными, т. е. такими линиями, которые не могут пересечься даже при бесконечном их продолжении. И тем не менее высшая математика этими и еще гораздо более резкими противоречиями достигает не только правильных, но и совершенно недостижимых для низшей математики результатов.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф, Соч., т. 20, с. 136 — 142, 145 — 14.

Какую же роль играет у Маркса отрицание отрицания? На странице 791 и следующих Маркс резюмирует конечные результаты изложенного на предыдущих 50 страницах экономического и исторического исследования о так называемом первоначальном накоплении капитала. До капиталистической эры существовало, по крайней мере в Англии, мелкое производство на основе частной собственности работника на его средства производства. Так называемое первоначальное накопление капитала состояло здесь в экспроприации этих непосредственных производителей, т. е. в уничтожении частной собственности, основанной на собственном труде. Это уничтожение сделалось возможным потому, что упомянутое мелкое производство совместимо только с узкими, примитивными рамками производства и общества, и на известной ступени развития оно само создает материальные средства для своего уничтожения. Это уничтожение, превращение индивидуальных и раздробленных средств производства в общественно-концентрированные, образует предысторию капитала. Как только работники были превращены в пролетариев, а их условия труда в капитал, как только капиталистический способ производства стал на собственные ноги, — дальнейшее обобществление труда и дальнейшее превращение земли и других средств производства в капитал, а следовательно и дальнейшая экспроприация частных собственников приобретают новую форму. «Теперь экспроприации подлежит уже не работник, сам ведущий самостоятельное хозяйство, а капиталист, эксплуатирующий многих рабочих. Эта экспроприация совершается игрой имманентных законов самого капиталистического производства, путем концентрации капиталов. Один капиталист побивает многих капиталистов. Рука об руку с этой концентрацией, или экспроприацией многих капиталистов немногими, развивается кооперативная форма процесса труда в постоянно растущих размерах, развивается сознательное технологическое применение науки, планомерная коллективная эксплуатация земли, превращение средств труда в такие средства труда, которые допускают лишь коллективное употребление, и экономия всех средств производства путем применения их как коллективных средств производства комбинированного общественного труда. Вместе с постоянно уменьшающимся числом магнатов капитала, которые узурпируют и монополизируют все выгоды этого процесса превращения, возрастает масса нищеты, угнетения, рабства, деградации, эксплуатации, но вместе с тем растет и возмущение рабочего класса, который постоянно увеличивается по своей численности, который обучается, объединяется и организуется механизмом самого процесса капиталистического производства. Капитал становится оковами того способа производства, который вырос при нем и под ним. Концентрация средств производства и обобществление труда достигают такого

пункта, когда они становятся несовместимыми с их капиталистической оболочкой. Она взрывается. Бьет час капиталистической частной собственности. Экспроприаторов экспроприируют»...

Только теперь, покончив со своим историко-экономическим доказательством, Маркс продолжает: «Капиталистический способ производства и присвоения, а следовательно, и капиталистическая частная собственность, есть первое отрицание индивидуальной частной собственности, основанной на собственном труде. Отрицание капиталистического производства производится им самим с необходимостью естественного процесса. Это — отрицание отрицания» и т. д. (как цитировано выше)...

Но что же такое все-таки это ужасное отрицание отрицания, столь отравляющее жизнь г-ну Дюрингу и играющее у него такую же роль непростительного преступления, какую у христиан играет прегрешение против святого духа? — В сущности, это очень простая, повсюду и ежедневно совершающаяся процедура, которую может понять любой ребенок, если только очистить ее от того мистического хлама, в который ее закутывала старая идеалистическая философия и в который хотели бы и дальше закутывать ее в своих интересах беспомощные метафизики вроде г-на Дюринга. Возьмем, например, ячменное зерно. Биллионы таких зерен размалываются, развариваются, идут на приготовление пива, а затем потребляются. Но если такое ячменное зерно найдет нормальные для себя условия, если оно попадет на благоприятную почву, то, под влиянием теплоты и влажности, с ним произойдет своеобразное изменение: оно прорастет; зерно, как таковое, перестает существовать, подвергается отрицанию; на его место появляется выросшее из него растение — отрицание зерна. Каков же нормальный жизненный путь этого растения? Оно растет, цветет, оплодотворяется и, наконец, производит вновь ячменные зерна, а как только последние созреют, стебель отмирает, подвергается в свою очередь отрицанию. Как результат этого отрицания отрицания мы здесь имеем снова первоначальное ячменное зерно, но не просто одно зерно, а в десять, двадцать, тридцать раз большее количество зерен. Виды хлебных злаков изменяются крайне медленно, так что современный ячмень остается приблизительно таким же, каким он был сто лет тому назад. Но возьмем какое-нибудь пластическое декоративное растение, например далию или орхидею; если мы, применяя искусство садовода, будем соответствующим образом воздействовать на семя и развивающееся из него растение, то в результате этого отрицания отрицания мы получим не только больше семян, но и качественно улучшенное семя, дающее более красивые цветы, и каждое повторение этого процесса, каждое новое отрицание отрицания усиливает эти качественные улучшения. Подобно тому, как мы это видим в

отношении ячменного зерна, процесс этот совершается у большинства насекомых, например у бабочек. Они развиваются из яичка путем отрицания его, проходят через различные фазы превращения до половой зрелости, спариваются и вновь отрицаются, т. е. умирают, как только завершился процесс воспроизведения и самка отложила множество яиц. Что у других растений и животных процесс завершается не в такой простой форме, что они не однажды, а много раз производят семена, яйца или детенышей, прежде чем умрут, — все это нас здесь не касается; здесь нам нужно пока только показать, что отрицание отрицания действительно происходит в обоих царствах органического мира. Далее, вся геология представляет собой ряд отрицаний, подвергшихся в свою очередь отрицанию, ряд последовательных разрушений старых и отложений новых горных формаций. Сначала первичная, возникшая от охлаждения жидкой массы земная кора размельчается океаническими, метеорологическими и атмосферно-химическими воздействиями, и эти измельченные массы отлагаются слоями на дне моря. Местные поднятия морского дна над уровнем моря вновь подвергают определенные части этого первого отложения воздействиям дождя, меняющейся в зависимости от времени года температуры, атмосферного кислорода и атмосферной углекислоты, под теми же воздействиями находятся прорывающиеся через напластования из недр земли расплавленные и впоследствии охладившиеся каменные массы. Так в течение миллионов столетий образуются всё новые и новые слои, — они по большей части вновь и вновь разрушаются и снова служат материалом для образования новых слоев. Но результат этого процесса весьма положителен, это — образование почвы, состоящей из разнообразнейших химических элементов и находящейся в состоянии механической измельченности, которое делает возможной в высшей степени массовую и разнообразнейшую растительность.

Не иначе обстоит дело и в истории. Все культурные народы начинают с общей собственности на землю. У всех народов, перешагнувших уже через известную ступень первобытного состояния, эта общая собственность становится в ходе развития земледелия оковами для производства. Она уничтожается, подвергается отрицанию и, после более или менее долгих промежуточных стадий, превращается в частную собственность. Но на более высокой ступени развития земледелия, достигаемой благодаря самой же частной собственности на землю, частная собственность, наоборот, становится оковами для производства, как это наблюдается теперь и в мелком и в крупном землевладении. Отсюда с необходимостью возникает требование — подвергнуть отрицанию теперь уже частную земельную собственность, превратить ее снова в общую собственность. Но это требование означает не восстановление первобытной общей собственности, а установление гораздо

более высокой, более развитой формы общего владения, которая не только не станет помехой для производства, а, напротив, впервые освободит последнее от стесняющих его оков и даст ему возможность полностью использовать современные химические открытия и механические изобретения.

Или другой пример. Античная философия была первоначальным, стихийным материализмом. В качестве материализма стихийного, она не была способна выяснить отношение мышления к материи. Но необходимость добиться в этом вопросе ясности привела к учению об отделимой от тела душе, затем — к утверждению, что эта душа бессмертна, наконец — к монотеизму. Старый материализм подвергся, таким образом, отрицанию со стороны идеализма. Но в дальнейшем развитии философии идеализм тоже оказался несостоятельным и подвергся отрицанию со стороны современного материализма. Современный материализм — отрицание отрицания — представляет собой не простое восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет еще все идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории. Это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках. Философия, таким образом, здесь «снята», т. е. «одновременно преодолена и сохранена», преодолена по форме, сохранена по своему действительному содержанию...

Итак, что такое отрицание отрицания? Весьма общий и именно потому весьма широко действующий и важный закон развития природы, истории и мышления; закон, который, как мы видели, проявляется в животном и растительном царствах, в геологии, математике, истории, философии и с которым вынужден, сам того не ведая, сообразоваться па свой лад даже г-н Дюринг, несмотря на все свое упрямое сопротивление. Само собой разумеется, что я ничего еще не говорю о том особом процессе развития, который продельывает, например, ячменное зерно от своего прорастания до отмирания плодоносного растения, когда говорю, что это — отрицание отрицания. Ведь отрицанием отрицания является также и интегральное исчисление. Значит, ограничиваясь этим общим утверждением, я мог бы утверждать такую бессмыслицу, что процесс жизни ячменного стебля есть интегральное исчисление или, если хотите, социализм. Именно такого рода бессмыслицу метафизики постоянно приписывают диалектике. Когда я обо всех этих процессах говорю, что они представляют собой отрицание отрицания, то я охватываю их всех одним этим законом движения и именно потому оставляю без внимания особенности каждого специального процесса в отдельности. Но

диалектика и есть не более как наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления.

Однако нам могут возразить: осуществленное здесь отрицание не есть настоящее отрицание; я отрицаю ячменное зерно и в том случае, если я его размалываю, насекомое — если я его растаптываю, положительную величину а — если я ее вычеркиваю, и т. д. Или я отрицаю положение «роза есть роза», сказав: «роза не есть роза»; и что получится из того, что я вновь стану отрицать это отрицание, говоря: «роза все-таки есть роза»? Таковы, действительно, главные аргументы метафизиков против диалектики, вполне достойные ограниченности метафизического мышления. В диалектике отрицать не значит просто сказать «нет», или объявить вещь несуществующей, или разрушить ее любым способом. Уже Спиноза говорит: *Omnis determinatio est negatio*, всякое ограничение или определение есть в то же время отрицание. И затем способ отрицания определяется здесь, во-первых, общей, а во-вторых, особой природой процесса. Я должен не только что-либо подвергнуть отрицанию, но и снова снять это отрицание. Следовательно, первое отрицание необходимо произвести таким образом, чтобы второе оставалось или стало возможным. Но как этого достигнуть? Это зависит от особой природы каждого отдельного случая. Если я размолот ячменное зерно или раздавил насекомое, то хотя я и совершил первый акт отрицания, но сделал невозможным второй. Для каждого вида предметов, как и для каждого вида представлений и понятий, существует, следовательно, свой особый вид отрицания, такого именно отрицания, что при этом получается развитие. В исчислении бесконечно малых отрицание происходит иначе, чем при получении положительных степеней из отрицательных корней. Этому приходится учиться, как и всему прочему. С одним знанием того, что ячменный стебель и исчисление бесконечно малых охватываются понятием «отрицание отрицания», я не смогу ни успешно выращивать ячмень, ни дифференцировать и интегрировать, точно так же, как знание одних только законов зависимости тонов от размеров струн не дает еще мне умения играть на скрипке. — Однако ясно, что при отрицании отрицания, сводящемся к ребяческому занятию — попеременно ставить а и затем вычеркивать его, или попеременно утверждать о розе, что она есть роза и что она не есть роза, — не получится и не обнаружится ничего, кроме глупости того, кто предпринимает подобную скучную процедуру. И тем не менее метафизики хотели бы нас уверить в том, что раз мы желаем производить отрицание отрицания, то это надо делать именно в такой форме.

Итак, опять-таки не кто иной, как г-н Дюринг, мистифицирует нас, когда утверждает, будто отрицание отрицания представляет собой сумасбродную аналогию с грехопадением и искуплением, изобретенную Гегелем и

заимствованную из области религии. Люди мыслили диалектически задолго до того, как узнали, что такое диалектика, точно так же, как они говорили прозой задолго до того, как появилось слово «проза». Закон отрицания отрицания, который осуществляется бессознательно в природе и истории и, пока он не познан, бессознательно также и в наших головах, — этот закон был Гегелем лишь впервые резко сформулирован. И если г-н Дюринг хочет втихомолку сам заниматься этим делом, но ему только не нравится название, то пусть отыщет лучшее. Если же он намерен изгнать из мышления самую суть этого дела, то пусть будет любезен изгнать ее сначала из природы и истории и изобрести такую математику, где $-a \times -a$ — а не дает $+a^2$ и где дифференцирование и интегрирование запрещены под страхом наказания.

VI. ОБЩЕСТВО: ОСНОВА ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ

Конт О. Курс положительной философии: В 6 т. Спб, 1900. Т. 1. С. 21 — 22.

Не читателям этой книги я считал бы нужным доказывать, что идеи управляют и переворачивают мир, или, другими словами, что весь социальный механизм действительно основывается на убеждениях. Они хорошо знают еще и то, что великий политический и моральный кризис современного общества зависит в конце концов от умственной анархии. Наша опаснейшая болезнь состоит в глубоком разногласии умов относительно всех основных вопросов жизни, твердое отношение к которым является первым условием истинного социального порядка.

До тех пор, пока отдельные умы не примкнут единогласно к известному числу общих идей, с помощью которых можно было бы построить общую социальную доктрину, нельзя скрывать от себя, что народы останутся по необходимости в совершенно революционном состоянии и, несмотря ни на какие политические паллиативы, будут вырабатывать только временные учреждения. Равным образом достоверно и то, что если только такое единение умов на почве общности принципов состоится, то соответствующие учреждения создадутся сами естественным образом, без всякого тяжелого потрясения, так как самый главный беспорядок рассеется благодаря одному этому факту. На это обстоятельство и должно быть направлено главное внимание всех тех, которые понимают все значение действительно нормального положения вещей.

Теперь, с той высокой точки зрения, которой мы постепенно достигли с помощью различных соображений, высказанных в этой лекции, нам уже нетрудно сразу характеризовать определенно, во всей его глубине, современное состояние общества и установить, каким образом можно произвести в нем существенные изменения.

Пользуясь основным законом, провозглашенным в начале этой лекции, я считаю возможным точно резюмировать все сделанные относительно современного положения общества замечания, сказав просто, что существующий теперь в умах беспорядок в конце концов зависит от одновременного применения трех совершенно несовместимых философий: теологической, метафизической и положительной. На самом деле ведь очевидно, что если бы одна из этих философий достигла полного и всеобщего

главенства, то получился бы определенный социальный порядок, тогда как зло состоит именно в отсутствии какой бы то ни было истинной организации.

Именно это одновременное существование трех противоречащих друг другу философий и препятствует безусловно соглашению по какому бы то ни было важному вопросу. Если такой взгляд правилен, то остается только узнать, какая философия по природе вещей может и должна победить, а затем всякий разумный человек, каковы бы ни были его личные мнения до анализа этого вопроса, должен постараться содействовать успеху ее.

Огарев Н. П. С утра до ночи // Избранные социально-политические и философские произведения: В 2 т. М., 1956. Т. 2. С. 195 — 199.

Наука общественного устройства (социология) все больше и больше сознает необходимость принять за свое существенное средоточение экономические (хозяйственные) отношения общества. Их действительное изучение равно приводит и к оценке исторического развития, и к раскрытию ложных сочетаний современного общественного устройства, и к построению новых общественных сочетаний с преобразованием или исключением прежних.

Что касается до истории, изучение общественного экономического устройства может не только ставить перед собой частную задачу — вроде исследования различных экономических приемов какой-нибудь отдельной эпохи, но оно должно критически разъяснить влияние неэкономических исторических явлений на экономические отношения в жизни народов. Оно должно указать, каким образом условия, посторонние экономическому вопросу, напр, условия, административные и юридические, вытекавшие из родовых начал, племенных столкновений (завоеваний), религиозных верований и т.д., охватывали экономическую общественную жизнь, мешали ее правильному развитию, искажали смысл общественных отношений.

Оно должно указать в современной общественности присутствие тех исторических данных, которые вносят в нее последствия своих отклонений от правильного экономического уравнивания человеческих существований.

Но обращается ли изучение экономического общественного устройства к разъяснению современного положения общества или предшествовавшего ему развития или к выводу новых необходимых изменений в общественных отношениях: во всяком случае надо иметь точку отправления, следуя от которой можно было бы приближаться к разрешению вопросов.

Такою точкой отправления может служить только: 1) явление не предположительное, но вполне действительное, составляющее условие, без которого никакая общественная действительность немыслима, иначе все дело науки перешло бы в туманную шаткость воображаемых отношений и

построений; 2) это явление не должно быть отвлеченностью, но постоянно присущим фактом, нераздельным спутником (функцией) общественной жизни; 3) будучи разлагаемо на свои составные данные или подвергаемо следующим из него выводам возможных общественных сочетаний, оно должно представлять возможные ряды правильного (разумного) развития, отклонение (абберация) от которых оказывалось бы ошибками, производившими и производящими страдания в общественной действительности; 4) это явление должно, естественно, состоять в необходимом, постоянном отношении со всеми остальными явлениями экономического и неэкономического свойства в человеческой общественности...

Вышеприведенные требования заставляют спервоначала отказаться от некоторых любимых приемов в деле исследований, напр. выводить разрешение задачи с первобытных времен рода человеческого. Без сомнения, искомое общественное явление как явление, нераздельное со всякой общественной жизнью, должно было существовать во время Адама и должно существовать в наши времена; но тем легче его усмотреть в положительно известной нам среде, чем в сказочных преданиях о первой семье, жизнь которой, как и все прошедшее, объясняется только под влиянием наших соображений — как и что могло случиться, — приноравливая эти соображения к нашему пониманию человеческой жизни. Также нельзя от физиологии индивида добиваться искомого явления, потому что оно прямо явление общественное; а до сих пор физиология отдельного человека точно так же не нашла в жизненных отправлениях организма условий, необходимо производящих общественность, как не нашла в изучении организма муравья необходимости стадной жизни. Стадная жизнь животных и человеческая общественность остаются простым наблюдением неотразимого факта, органически ничем не объясненного.

Путем анализа, разложением общественных явлений на их составные данные, едва ли невозможнее натолкнуться на отыскание их связи с жизненными условиями отдельного организма, чем, наоборот, возведением физиологических данных на указание необходимости общественного склада. По крайней мере теперь физиология не имеет способов перешагнуть черту, с обеих сторон мешающую разрешению вопросов; а наука общественного устройства едва пыталась воспользоваться своими путями анализа, чтобы подойти к уяснению своей естественной связи с физиологией. Она или вращалась в заколдованном круге записывания современных отношений экономических, юридических, политических, возводя их на степень законности и истины (политическая экономия и пр.), или надрывалась в заколдованном круге создания для будущего общественных отношений воображаемых, которые (исключая критики, уяснявшей недостатки собственно современного

положения) оставались в книге и не переходили в жизнь (отвлеченные социальные теории). Встреча физиологии и социологии, где бы разрешались их смежные задачи, представляется весьма далекою; ни с той, ни с другой стороны содержание не исчерпывается до его пределов, и науки оставляют между собою непреодолимые промежутки или остаются при неуловимости переходов одна в другую. Вообще, мы находим больше запросов, чем разрешений; но во всяком случае та сторона, которая может обратиться к смежному содержанию с большим числом запросов, та скорее и вызовет к разработке и разрешению смежных задач...

Мы уже сказали, что наука общественного устройства все больше и больше приходит к необходимости принять за свое средоточие экономические отношения общества. Таким образом, основная задача переходит из неопределенности слишком широкой постановки в пределы, яснее очерченные. Мы сводим постановку основной задачи на экономические отношения общества. Припомним прежде высказанные нами требования от того, что можно принять за точку отправления при изучении самого экономического мира, мы их дополним новым требованием, чтобы эта точка отправления заключалась в явлении, еще более определенном, более очерченном в своем содержании, чем то, что мы можем разуметь вообще под выражением «экономические отношения общества». Без сомнения, такое ограничение, ставя нас на почву более положительного вопроса, также не удаляет и от прежних требований, чтобы искомое явление давало нам способы идти обратно к отыскиванию сочетаний, из которых оно складывается, и идти далее к сочетаниям, вновь возникающим.

Маркс К. Письмо П. В. Анненкову, 28 декабря [1846 г.] — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 402 — 403.

Что же такое общество, какова бы ни была его форма? Продукт взаимодействия людей. Свободны ли люди в выборе той или иной общественной формы? Отнюдь нет. Возьмите определенную ступень развития производительных сил людей, и вы получите определенную форму обмена и потребления. Возьмите определенную ступень развития производства, обмена и потребления, и вы получите определенный общественный строй, определенную организацию семьи, сословий или классов — словом, определенное гражданское общество. Возьмите определенное гражданское общество, и вы получите определенный политический строй, который является лишь официальным выражением гражданского общества.

...Излишне добавлять к этому, что люди не свободны в выборе своих производительных сил, которые образуют основу всей их истории, потому что

всякая производительная сила есть приобретенная сила, продукт предшествующей деятельности. Таким образом, производительные силы — это результат практической энергии людей, но сама эта энергия определена теми условиями, в которых люди находятся, производительными силами, уже приобретенными раньше, общественной формой, существовавшей до них, которую создали не эти люди, а предыдущее поколение. Благодаря тому простому факту, что каждое последующее поколение находит производительные силы, приобретенные предыдущими поколениями, и эти производительные силы служат ему сырым материалом для нового производства, — благодаря этому факту образуется связь в человеческой истории, образуется история человечества, которая тем больше становится историей человечества, чем больше выросли производительные силы людей, а следовательно, и их общественные отношения. Отсюда необходимый вывод: общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет. Их материальные отношения образуют основу всех их отношений. Эти материальные отношения суть лишь необходимые формы, в которых осуществляется их материальная и индивидуальная деятельность.

Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избранные философские произведения В 5 т. М., 1956. Т. 1 С. 513 — 516, 519 — 521, 596 — 597, 598 — 599, 607 — 610, 611 — 617.

...Всем известно, что французские материалисты рассматривали всю психическую деятельность человека как видоизменение ощущений (*sensations transformées*). Рассматривать психическую деятельность с этой точки зрения — значит считать все представления, все понятия и чувства человека результатом воздействия на него окружающей среды. Французские материалисты так и смотрели на этот вопрос. Они беспрестанно, очень горячо и совершенно категорически заявляли, что человек со всеми своими взглядами и чувствами есть то, что делает из него окружающая его среда, т.е., во-первых, природа, а во-вторых, общество. «*L'homme est tout education*» (человек целиком зависит от воспитания), — твердит Гельвеций, понимая под словом «воспитание» всю совокупность общественного влияния. Этот взгляд на человека, как на плод окружающей среды, был главной теоретической основой новаторских требований французских материалистов. В самом деле, если человек зависит от окружающей его среды, если он обязан ей всеми свойствами своего характера, то он обязан ей, между прочим, и своими недостатками; следовательно, если вы хотите бороться с его недостатками, вы должны надлежащим образом видоизменить окружающую его среду, и притом именно общественную среду,

потому что природа не делает человека ни злым, ни добрым. Поставьте людей в разумные общественные отношения, т.е. в такие условия, при которых инстинкт самосохранения каждого из них перестанет толкать его на борьбу с остальными; согласите интерес отдельного человека с интересами всего общества — и добродетель (vertu) явится сама собою, как сам собою падает на землю камень, лишенный опоры. Добродетель надо не проповедовать, а готовить разумным устройством общественных отношений...

Учение о том, что духовный мир человека представляет собою плод окружающей среды, нередко приводило французских материалистов к выводам, неожиданным для них самих. Так, например, они говорили иногда, что взгляды человека не имеют ровно никакого влияния на его поведение и что поэтому распространение тех или других идей в обществе не может ни на волос изменить его дальнейшую судьбу. Ниже мы покажем, в чем заключалась ошибочность такого мнения, теперь же обратим внимание на другую сторону воззрений французских материалистов.

Если идеи всякого данного человека определяются окружающей его средой, то идеи человечества, в их историческом развитии, определяются развитием общественной среды, историей общественных отношений. Следовательно, если бы мы задумали нарисовать картину «прогресса человеческого разума» и если бы мы не ограничились при этом вопросом — «как?» (как именно совершалось историческое движение разума?), а поставили себе совершенно естественный вопрос — «почему?» (почему же совершалось оно именно так, а не иначе?), то мы должны были бы начать с истории среды, с истории развития общественных отношений. Центр тяжести исследования перенесся бы, таким образом, по крайней мере на первых порах, в сторону исследования законов общественного развития. Французские материалисты вплотную подошли к этой задаче, но не сумели не только разрешить ее, а даже правильно поставить.

Когда у них заходила речь об историческом развитии человечества, они забывали свой сенсуалистический взгляд на «человека» вообще и, подобно всем «просветителям» того времени, твердили, что мир (т.е. общественные отношения людей) управляется мнениями. В этом заключается коренное противоречие, которым страдал материализм XVIII века и которое в рассуждениях его сторонников распадалось на целый ряд второстепенных, производных противоречий, подобно тому как банковый билет разменивается на мелкую монету.

Положение. Человек со всеми своими мнениями есть плод среды и преимущественно общественной среды. Это неизбежный вывод из основного положения Локка: по innate principles — нет врожденных идей.

Противоположение. Среда со всеми своими свойствами есть плод мнений. Это неизбежный вывод из основного положения исторической философии французских материалистов: мнение правит миром.

Из этого коренного противоречия вытекали, например, следующие производные противоречия.

Положение. Человек считает хорошим те общественные отношения, которые для него полезны; он считает дурными те отношения, которые для него вредны. Мнения людей определяются их интересами: «L'opinion chez un peuple est toujours determinee par un interet dominant», — говорит Сюар («мнение данного народа всегда определяется господствующим в его среде интересом»). Это даже не вывод из учения Локка, это простое повторение его слов: «No innate practical principles... Wirtue generally approved; not because innate, but because profitable... Good and Evil... are nothing but Pleasure or Pain, or that which occasions or procures Pleasure or Pain to us». («Нет врожденных нравственных идей... Добродетель одобряется людьми не потому, что она врождена им, а потому, что она им выгодна. Добро и зло... суть не что иное, как удовольствие или страдание или то, что причиняет нам удовольствие или страдание».)

Противоположение. Данные отношения кажутся людям полезными или вредными в зависимости от общей системы мнений этих людей. По словам того же Сюара, всякий народ «ne veut, n'aime, n'approuve que ce qu'il croit etre utile» (всякий народ «любит, поддерживает и оправдывает лишь то, что считает полезным»). Следовательно, в последнем счете все опять сводится к мнениям, которые управляют миром.

Положение. Очень ошибаются те, которые думают, что религиозная мораль — например, заповедь о любви к ближнему — хотя отчасти содействовала нравственному улучшению людей. Такого рода заповеди, как и вообще идеи, совершенно бессильны над людьми. Все дело в общественной среде, в общественных отношениях.

Противоположение. Исторический опыт показывает нам, «que les opinions sacrees furent la source veritable des maux du genre humain» (религиозные мнения были истинным источником бедствий человеческого рода), и это совершенно понятно, потому что, если мнения вообще управляют миром, то ошибочные мнения управляют им, как кровожадные тираны.

Легко было бы удлинить список подобных противоречий французских материалистов...

Остановимся на коренном их противоречии: мнения людей определяются средою; среда определяется мнениями. О нем приходится сказать, как Кант говорил о своих «антиномиях»: положение столь же справедливо, как и противоположение. В самом деле, не подлежит никакому сомнению, что

мнения людей определяются окружающей их общественной средой. Так же несомненно и то, что ни один народ не помирится с таким общественным порядком, который противоречит всем его взглядам: он восстанет против такого порядка, он перестроит его по-своему. Стало быть, правда и то, что мнения управляют миром. Но каким же образом два положения, верные сами по себе, могут противоречить друг другу? Дело объясняется очень просто. Они противоречат друг другу лишь потому, что мы рассматриваем их с неправильной точки зрения: с этой точки зрения кажется — и непременно должно казаться, — что если верно положение, то ошибочно противоположение, и наоборот. Но раз вы найдете правильную точку зрения, противоречие исчезнет, и каждое из смущавших вас положений примет новый вид: окажется, что оно дополняет, точнее, обуславливает собою другое положение, а вовсе не исключает его; что если бы неверно было это положение, то неверно было бы и другое положение, казавшееся вам прежде его антагонистом. Как же найти такую правильную точку зрения?

Возьмем пример. Часто говорили, особенно в XVIII веке, что государственное устройство всякого данного народа обуславливается нравами этого народа. И это совершенно справедливо. Когда исчезли старые республиканские нравы римлян, республика уступила место монархии. Но, с другой стороны, не менее часто утверждали, что нравы данного народа обуславливаются его государственным устройством. Это также не подлежит никакому сомнению. В самом деле откуда у римлян, например, времен Гелиогабала взялись бы республиканские нравы? Не ясно ли до очевидности, что нравы римлян времен империи должны были представлять собою нечто противоположное старым республиканским нравам? А если ясно, то мы приходим к тому общему выводу, что государственное устройство обуславливается нравами, нравы же — государственным устройством. Но ведь это противоречивый вывод. Вероятно, мы пришли к нему вследствие ошибочности того или другого из наших положений. Какого же именно? Ломайте себе голову сколько хотите, вы не откроете неправильности ни в том, ни в другом; оба они безупречны, так как действительно нравы каждого данного народа влияют на его государственное устройство и в этом смысле являются его причиной, а с другой стороны, они обуславливаются государственным устройством и в этом смысле оказываются его следствием. Где же выход? Обыкновенно в такого рода вопросах люди довольствуются открытием взаимодействия: нравы влияют на конституцию, конституция на нравы, — все становится ясно, как божий день, а люди, не удовлетворяющиеся подобной ясностью, обнаруживают достойную всякого порицания склонность к односторонности. Так рассуждает у нас в настоящее время почти вся наша

интеллигенция. Она смотрит на общественную жизнь с тонки зрения взаимодействия: каждая сторона жизни влияет на все остальные и в свою очередь испытывает влияние всех остальных. Только такой взгляд и достоин мыслящего «социолога», а кто, подобно марксистам, допытывается каких-то более глубоких причин общественного развития, тот просто не видит, до какой степени сложна общественная жизнь. Французские просветители тоже склонялись к этой точке зрения, когда ощущали потребность привести в порядок свои взгляды на общественную жизнь, разрешить одолевавшие их противоречия. Самые систематические умы между ними (мы не говорим здесь о Руссо, у которого вообще мало общего с просветителями) не шли дальше. Так, например, такой точки зрения взаимодействия держится Монтескье в своих знаменитых сочинениях: «Grandeur et Decadence des Romains» и «De L'Esprit des lois». И это, конечно, справедливая точка зрения. Взаимодействие бесспорно существует между всеми сторонами общественной жизни. К сожалению, эта справедливая точка зрения объясняет очень и очень немного по той простой причине, что она не дает никаких указаний насчет происхождения взаимодействующих сил. Если государственное устройство само предполагает те нравы, на которые оно влияет, то очевидно, что не ему обязаны эти нравы своим первым появлением. То же надо сказать и о нравах; если они уже предполагают то государственное устройство, на которое они влияют, то ясно, что не они его создали. Чтобы разделаться с этой путаницей, мы должны найти тот исторический фактор, который произвел и нравы данного народа и его государственное устройство, а тем создал и самую возможность их взаимодействия. Если мы найдем такой фактор, мы откроем искомую правильную точку зрения, и тогда мы без всякого труда разрешим смущающее нас противоречие.

В применении к коренному противоречию французского материализма это означает вот что: очень ошибались французские материалисты, когда, противореча своему обычному взгляду на историю, они говорили, что идеи не значат ничего, так как среда значит все. Не менее ошибочен и этот обычный взгляд их на историю (*c'est l'opinion qui gouverne le monde*), объявляющий мнения главной основной причиной существования всякой данной общественной среды. Между мнениями и средой существует несомненное взаимодействие. Но научное исследование не может остановиться на признании этого взаимодействия, так как взаимодействие далеко не объясняет нам общественных явлений. Чтобы понять историю человечества, т.е. в данном случае историю его мнений, с одной стороны, и историю тех общественных отношений, через которые оно прошло в своем развитии, — с другой, надо возвыситься над точкой зрения взаимодействия, надо открыть, если это

возможно, тот фактор, который определяет собою и развитие общественной среды, и развитие мнений. Задача общественной науки XIX века заключалась именно в открытии этого фактора.

Мир управляется мнениями. Но ведь мнения не остаются неизменными. Чем обуславливаются их изменения? «Распространением просвещения», — отвечал еще в XVII веке Ломот ле Вайе. Это — самое отвлеченное и самое поверхностное выражение мысли о господстве мнений над миром. Просветители XVIII века крепко за него держались, дополняя его иногда меланхолическими рассуждениями о том, что судьба просвещения, к сожалению, вообще мало надежна. Но у наиболее талантливых из них уже заметно сознание неудовлетворительности такого взгляда. Гельвеции замечает, что развитие знаний подчиняется известным законам и что, следовательно, существуют какие-то скрытые, неизвестные причины, от которых оно зависит. Он делает в высшей степени интересную, до сих пор не оцененную по достоинству попытку объяснить общественное и умственное развитие человечества материальными его нуждами. Эта попытка окончилась, да по многим причинам и не могла не окончиться, неудачей. Но она осталась как бы завещанием для тех мыслителей следующего века, которые захотели бы продолжить дело французских материалистов...

От чего зависит, чем определяется природа общественных отношений?

...Ни материалисты прошлого века, ни социалисты-утописты не дали удовлетворительного ответа на этот вопрос. Удалось ли разрешить его идеалистам-диалектикам?

Нет, не удалось и им, и не удалось именно потому, что они были идеалистами. Чтобы выяснить себе их взгляд, припомним... спор о том, что от чего зависит — конституция от нравов или нравы от конституции. Гегель справедливо замечал по поводу этого спора, что вопрос в нем поставлен совершенно неправильно, так как в действительности хотя нравы данного народа, несомненно, влияют на его конституцию, а конституция — на нравы данного народа, но и те и другие представляют собою результат чего-то «третьего», некоторой особой силы, которая создает и нравы, влияющие на конституцию, и конституцию, влияющую на нравы. Но какова, по Гегелю, эта особая сила, эта последняя основа, на которой держится и природа людей и природа общественных отношений? Эта сила есть «понятие» или — что то же — «идея», осуществлением которой является вся история данного народа. Каждый народ осуществляет свою особую идею, а каждая особая идея, идея каждого отдельного народа, представляет собою ступень в развитии абсолютной идеи. История оказывается, таким образом, как бы прикладною логикой: объяснить известную историческую эпоху — значит показать, какой

стадии логического развития абсолютной идеи она соответствует. Но что же такое эта «абсолютная идея»? Не что иное, как олицетворение нашего собственного логического процесса...

Олицетворяя наш собственный мыслительный процесс в виде абсолютной идеи и ища в этой идее разгадки всех явлений, идеализм тем самым заводил себя в тупой переулочек, из которого выбраться можно было, только покинув «идею», т.е. распростившись с идеализмом. Вот, например, объясняют ли вам сколько-нибудь природу магнетизма следующие слова Шеллинга: «Магнетизм есть общий акт одушевления, внедрения единства во множество, понятия в различие. То самое вторжение субъективного в объективное, которое в идеальном... есть самосознание, является здесь выраженным в бытии». Не правда ли, эти слова ровно ничего не объясняют? Так же мало удовлетворительны подобные объяснения и в области истории. Отчего пала Греция? Оттого, что та идея, которая составляла принцип греческой жизни, центр греческого духа (идея прекрасного), могла быть лишь очень непродолжительной фазой в развитии всемирного духа. Подобные ответы только повторяют вопрос в положительной, и притом напыщенной, ходульной форме. Гегель, которому принадлежит только что приведенное объяснение падения Греции, как будто и сам чувствует это и спешит дополнить свое идеалистическое объяснение ссылкой на экономическую действительность древней Греции. «Лакедемон пал главным образом вследствие неравенства имуществ», — говорит он. И так поступает он не только там, где дело касается Греции. Это, можно сказать, его неизменный прием в философии истории: сначала несколько туманных ссылок на свойства абсолютной идеи, а затем — гораздо более пространные и, конечно, гораздо более убедительные указания на характер и развитие имущественных отношений у того народа, о котором идет речь. Собственно в объяснениях этого последнего рода нет уже ровно ничего идеалистического, и, прибегая к ним, Гегель, говоривший, что «идеализм оказывается истиной материализма», подписывал свидетельство о бедности именно идеализму, как бы молчаливо признавая, что, в сущности, дело обстоит совсем наоборот, что материализм оказывается истиной идеализма.

Впрочем, материализм, к которому подходил здесь Гегель, был совершенно неразвитый, зачаточный материализм, немедленно снова переходивший в идеализм, как только оказывалось нужным объяснить, откуда же берутся те или другие имущественные отношения. Правда, и тут Гегелю случалось нередко высказывать совершенно материалистические взгляды. Но, говоря вообще, имущественные отношения рассматриваются им как осуществление правовых понятий, которые развиваются своей собственной внутренней силой.

Итак, что же мы узнали об идеалистах-диалектиках?

Они покинули точку зрения человеческой природы и благодаря этому отделились от утопического взгляда на общественные явления, стали рассматривать общественную жизнь как необходимый процесс, имеющий свои собственные законы. Но окольным путем олицетворения процесса нашего логического мышления (т.е. одной из сторон человеческой природы) они вернулись к той же неудовлетворительной точке зрения, и потому им осталась непонятной истинная природа общественных отношений...

Обыкновенному русскому читателю историческая теория Маркса кажется каким-то гнусным пасквилом на человеческий род. У Г. И. Успенского — если не ошибаемся, в «Разорении» — есть старуха чиновница, которая даже в предсмертном бреде упорно повторяет гнусное правило всей своей жизни: «В карман норови, в карман!» Русская интеллигенция наивно думает, будто Маркс приписывает это гнусное правило всему человечеству; будто он утверждает, что, чем бы ни занимались сыны человеческие, они всегда, исключительно сознательно, «норовили в карман». Бескорыстному русскому «интеллигенту» подобный взгляд, естественно, столь же «несимпатичен», как «несимпатична» теория Дарвина какой-нибудь титулярной советнице, которая думает, что весь смысл этой теории сводится к тому возмутительному положению, что вот, дескать, она, почтенная чиновница, представляет собою не более как наряженную в чепчик обезьяну. В действительности Маркс так же мало клеветает на «интеллигентов», как Дарвин — на титулярных советниц.

Чтобы понять исторические взгляды Маркса, нужно припомнить, к каким результатам пришла философия и общественно-историческая наука в период, непосредственно предшествовавший его появлению. Французские историки времен реставрации пришли, как мы знаем, к тому убеждению, что «гражданский быт» — «имущественные отношения» составляют коренную основу всего общественного строя. Мы знаем также, что к тому же выводу пришла, в лице Гегеля, и идеалистическая немецкая философия — пришла против воли, вопреки своему духу, просто в силу недостаточности, несостоятельности идеалистического объяснения истории. Маркс, усвоивший себе все результаты научного знания и философской мысли своего времени, вполне сходится относительно указанного вывода с французскими историками и с Гегелем. Я убедился, говорит он, что «правовые отношения и государственные формы не объясняются ни своей собственной природой, ни так называемым общим развитием человеческого духа, но коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII века, называл «гражданским обществом», анатомию же гражданского общества надо искать в его экономике».

Но от чего же зависит экономия данного общества? Ни французские историки, ни социалисты-утописты, ни Гегель не могли ответить на это сколько-нибудь удовлетворительно. Они — прямо или косвенно — все ссылались на человеческую природу. Великая научная заслуга Маркса заключается в том, что он подошел к вопросу с диаметрально противоположной стороны, что он на самую природу человека взглянул как на вечно изменяющийся результат исторического движения, причина которого лежит вне человека. Чтобы существовать, человек должен поддерживать свой организм, заимствуя необходимые для него вещества из окружающей его внешней природы. Это заимствование предполагает известное действие человека на эту внешнюю природу. Но, «действуя на внешнюю природу, человек изменяет свою собственную природу». В этих немногих словах содержится сущность всей исторической теории Маркса, хотя, разумеется, взятые сами по себе, они не дают о ней надлежащего понятия и нуждаются в пояснениях.

Франклин назвал человека «животным, делающим орудия». Употребление и производство орудий, действительно, составляет отличительную черту человека.

Дарвин оспаривает то мнение, по которому только человек и способен к употреблению орудий: он приводит много примеров, показывающих, что в зачаточном виде употребление их свойственно многим млекопитающим. И он, разумеется, совершенно прав со своей точки зрения, т.е. в том смысле, что в пресловутой «природе человека» нет ни одной черты, которая не встречалась бы у того или другого вида животных, и что поэтому нет решительно никакого основания считать человека каким-то особенным существом, выделять его в особое «царство». Но не надо забывать, что количественные различия переходят в качественные. То, что существует как зачаток у одного животного вида, может стать отличительным признаком другого вида животных. Это в особенности приходится сказать об употреблении орудий. Слоны ломают ветви и отмахиваются ими от мух. Это интересно и поучительно. Но в истории развития вида «слон» употребление веток в борьбе с мухами, наверное, не играло никакой существенной роли: слоны не потому стали слонами, что их более или менее слоноподобные предки обмахивались ветками. Не то с человеком.

Все существование австралийского дикаря зависит от его бумеранга, как все существование современной Англии зависит от ее машин. Отнимите от австралийца его бумеранг, сделайте его земледельцем, и он по необходимости изменит весь свой образ жизни, все свои привычки, весь свой образ мыслей, всю свою «природу».

Мы сказали: сделайте земледельцем. На примере земледелия ясно видно, что процесс производительного воздействия человека на природу предполагает не одни только орудия труда. Орудия труда составляют только часть средств, необходимых для производства. Вот почему точнее будет говорить не о развитии орудий труда, а вообще о развитии средств производства, производительных сил, хотя совершенно несомненно, что самая важная роль в этом развитии принадлежит или, по крайней мере, принадлежала до сих пор (до появления важных химических производств) именно орудиям труда.

В орудиях труда человек приобретает как бы новые органы, изменяющие его анатомическое строение. с того времени как он возвысился до их употребления, он придает совершенно новый вид истории своего развития: прежде она, как у всех остальных животных, сводилась к видоизменениям его естественных органов; теперь она становится прежде всего историей усовершенствования его искусственных органов, роста его производительных сил...

Здесь мы должны остановиться, чтобы рассмотреть некоторые, на первый взгляд довольно убедительные, возражения.

Первое состоит вот в чем.

Никто не оспаривает важного значения орудий труда, огромной роли производительных сил в историческом движении человечества, — говорят нередко марксистам, — но орудия труда изобретаются и употребляются в дело человеком. Вы сами признаете, что пользование ими предполагает сравнительно очень высокую степень умственного развития. Каждый новый шаг в усовершенствовании орудий труда требует новых усилий человеческого ума. Усилия ума — причина, развитие производительных сил — следствие. Значит, ум есть главный двигатель исторического прогресса, значит, правы были люди, утверждавшие, что миром правят мнения, т.е. правит человеческий разум.

Нет ничего естественнее такого замечания, но это не мешает ему быть неосновательным.

Бесспорно, употребление орудий труда предполагает высокое развитие ума в животном-человеке. Но посмотрите, какими причинами объясняет это развитие современное естествознание.

«Человек никогда не достиг бы господствующего положения в мире без употребления рук, этих орудий, столь удивительно послушных его воле»; — говорит Дарвин. Это не новая мысль, ее высказал уже Гельвеций. Но Гельвеций, не умевший стать твердой ногой на точку зрения развития, не умел придать сколько-нибудь вероятный вид своей собственной мысли. Дарвин выдвинул на ее защиту целый арсенал доводов, и хотя все они, разумеется,

имеют лишь гипотетический характер, но в своей совокупности они достаточно убедительны. Что же говорит Дарвин? Откуда взялись у quasi-человека его нынешние, совершенно человеческие руки, имевшие столь замечательное влияние на успехи его «разума»? Вероятно, они образовались в силу некоторых особенностей географической среды, сделавших полезным физиологическое разделение труда между передними и задними конечностями. Успехи «разума» явились отдаленным следствием этого разделения и — опять-таки при благоприятных внешних условиях — стали в свою очередь ближайшей причиной появления у человека искусственных органов употребления орудий. Эти новые искусственные органы оказали его умственному развитию новые услуги, а успехи «разума» опять отразились на органах. Тут перед нами длинный процесс, в котором причина и следствие постоянно меняются местами. Но ошибочно было бы рассматривать этот процесс с точки зрения простого взаимодействия. Чтобы человек мог воспользоваться уже достигнутыми успехами своего «разума» для усовершенствования своих искусственных орудий, т.е. для увеличения своей власти над природой он должен был находиться в известной географической среде, способной доставить ему: 1) материалы, необходимые для усовершенствования; 2) предметы, обработка которых предполагала бы усовершенствованные орудия. Там, где не было металлов, собственный разум общественного человека ни в каком случае не мог вывести его за пределы «периода шлифованного камня»; точно так же для перехода к пастушескому и земледельческому быту нужны были известная фауна и флора, без наличия которых «разум» остался бы неподвижным. Но и это не все. Умственное развитие первобытных обществ должно было идти тем скорее, чем больше было взаимных сношений между ними, а эти сношения были, конечно, тем чаще, чем разнообразнее были географические условия обитаемых ими местностей, т.е., следовательно, чем менее были сходны продукты, произведенные в одной местности, с продуктами, производимыми в другой. Наконец, всем известно, как важны в этом отношении естественные пути сообщения; уже Гегель говорил, что горы разделяют людей, реки и моря их сближают. Географическая среда оказывает не менее решительное влияние и на судьбу более крупных обществ, на судьбу государств, возникающих на развалинах первобытных родовых организаций. «Не абсолютное плодородие почвы, а ее дифференцирование, разнообразие ее естественных произведений составляет естественную основу общественного разделения труда и заставляет человека, в силу разнообразия окружающих его естественных условий, разнообразить свои собственные потребности, способности, средства и способы производства. Необходимость установить общественный контроль над известной силой природы для ее эксплуатации в

больших размерах, для ее подчинения человеку посредством организованных человеческих усилий играет самую решительную роль в истории промышленности. Таково было значение регулирования воды в Египте, в Ломбардии, в Голландии или в Персии и в Индии, где орошение посредством искусственных каналов приносит земле не только необходимую воду, но в то же время в нее и минеральное удобрение с гор. Тайна промышленного процветания Испании и Сицилии при арабах заключается в канализации».

Таким образом, только благодаря некоторым особым свойствам географической среды наши антропоморфные предки могли подняться на ту высоту умственного развития, которая была необходима для превращения их в *toolmaking animals*. И точно так же только некоторые особенности той же среды могли дать простор для употребления в дело и постоянного усовершенствования этой новой способности «делания орудий». В историческом процессе развития производительных сил способность человека к «деланию орудий» приходится рассматривать прежде всего как величину постоянную, а окружающие внешние условия употребления в дело этой собственности — как величину постоянно изменяющуюся.

Различие результатов (ступеней культурного развития), достигнутых различными человеческими обществами, объясняется именно тем, что окружающие условия не позволили различным человеческим племенам в одинаковой мере употребить в дело свою способность «изобретать». Есть школа антропологов, приурочивающая различие названных результатов к различным свойствам человеческих рас. Но взгляд этой школы не выдерживает критики: он представляет собою лишь новую вариацию старого приема объяснения исторических явлений ссылками на «человеческую природу» (т.е. здесь ссылками на природу расы) и по своей научной глубине не далеко ушел от взглядов мольеровского доктора, глубокомысленно изрекшего: опий усыпляет потому, что имеет свойство усыплять (раса отстала потому, что имела свойство отставать).

Действуя на природу вне его, человек изменяет свою собственную природу. Он развивает все свои способности, а между ними и способность к «деланию орудий». Но в каждое данное время мера этой способности определяется мерой уже достигнутого развития производительных сил.

Раз орудие труда становится предметом производства, самая возможность, равно как большая или меньшая степень совершенства его изготовления, целиком зависит от тех орудий труда, с помощью которых оно выделяется. Это понятно всякому и без всяких пояснений. Но вот что, например, может показаться на первый взгляд совсем непонятным: Плутарх, упомянув об изобретениях, сделанных Архимедом во время осады Сиракуз римлянами,

находит нужным извинить изобретателя: философу, конечно, неприлично заниматься такого рода вещами, рассуждает он, но Архимеда оправдывает крайность, в которой находилось его отечество. Мы спрашиваем: кому придет теперь в голову искать обстоятельств, смягчающих вину Эдисона? Мы не считаем теперь постыдным — совсем напротив! — употребление человеком в дело его способности к механическим изобретениям, а греки (или, если хотите, римляне), как видите, смотрели на это совсем иначе. Оттого ход механических открытий и изобретений должен был совершаться у них — и действительно совершался — несравненно медленнее, чем у нас. Тут как будто опять выходит, что мнения правят миром. Но откуда взялось у греков такое странное «мнение»? Происхождения его нельзя объяснить свойствами человеческого «разума». Остается припомнить их общественные отношения. Греческие и римские общества были, как известно, обществами рабовладельцев. В таких обществах весь физический труд, все дело производства достается на долю рабов. Свободный человек стыдится такого труда, и потому, естественно, устанавливается презрительное отношение даже к важнейшим изобретениям, касающимся производительных процессов, и, между прочим, к изобретениям механическим. Вот почему Плутарх смотрел на Архимеда не так, как мы смотрим теперь на Эдисона... Но почему же в Греции установилось рабство? Не потому ли, что греки в силу некоторых промахов своего «разума» считали рабский строй наилучшим? Нет, не потому. Было время, когда и у греков не было рабства, и тогда они вовсе не считали рабовладельческого общественного строя естественным и неизбежным. Потом возникло у греков рабство и постепенно стало играть все более и более важную роль в их жизни. Тогда изменился и взгляд на него греческих граждан: они стали отстаивать его как совершенно естественное и безусловно необходимое учреждение. Но почему же возникло и развилось у греков рабство? Вероятно, по той же самой причине, по какой возникало и развивалось оно и в других странах на известной стадии их общественного развития. А эта причина известна: она заключается в состоянии производительных сил. В самом деле, для того, чтобы мне из побежденного неприятеля выгоднее было сделать раба, чем жаркое, нужно, чтобы продуктом его подневольного труда могло поддерживаться не только его собственное, а, по крайней мере отчасти, и мое существование, — другими словами, нужна известная степень развития находящихся в моем распоряжении производительных сил. Именно через эту дверь и входит рабство в историю. Рабский труд мало благоприятствует развитию производительных сил; при нем оно подвигается крайне медленно, но все-таки оно подвигается, и наступает, наконец, такой момент, когда эксплуатация рабского труда оказывается менее выгодной, чем эксплуатация труда свободного. Тогда рабство отменяется или

постепенно отмирает. Ему указывает на дверь то самое развитие производительных сил, которое ввело его в историю... Таким образом, мы, возвращаясь к Плутарху, видим, что его взгляд на изобретения Архимеда был обусловлен состоянием производительных сил в его время. А так как взгляды такого рода, несомненно, имеют огромное влияние на дальнейший ход открытий и изобретений, то мы тем более можем сказать, что у каждого данного народа, в каждый данный период его истории дальнейшее развитие его производительных сил определяется состоянием их в рассматриваемый период.

Само собою разумеется, что всюду, где мы имеем дело с открытиями и изобретениями, мы имеем дело и с «разумом». Без разума открытия и изобретения были бы так же невозможны, как невозможны они были до появления на земле человека. Излагаемое нами учение вовсе не упускает из виду роли разума; оно только старается объяснить, почему разум в каждое данное время действовал так, а не иначе; оно не пренебрегает успехами разума, а только старается найти для них достаточную причину.

Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Эстетика. Философия Критика В 2 т. М., 1983. Т. 2 С. 189 — 190.

Основной пункт при исследовании отношения философии к истории — это вопрос о свободе.

Как во всей истории, так и в истории человека мы обнаруживаем известную закономерность в развитии; как соединить ее со свободой, которой она, по видимости, совершенно противоречит?

Прежде всего здесь нужно напомнить, что закономерность не исключает совершенно свободы, но речь может идти только о подчинении одной из них другой, и наша идеалистическая философия должна отдать первенство свободе. Нет абсолютных законов, однако философия должна признать значимость законов для всех форм и развитии, кроме первоначала. Чем дальше зашло развитие, тем более возрастает закономерность; однако закон как средство к высшей цели модифицируется по мере приближения к ней и полностью отпадает по ее достижении...

Земные создания человека, естественно, связаны законами земного развития, однако и здесь имеется большая свобода. Это станет яснее всего, если мы посмотрим на те явления истории человека и его духа, которые ближе всего нам и известнее всего. Каждое произведение духа носит характер своего времени. Отдельный человек никогда не может полностью отрешиться от своей эпохи, но он может возвыситься над ней, он не связан с движением своего времени неизменной необходимостью, и так и должно быть, ибо это была бы дурная свобода, если бы люди не обладали способностью создать ее для себя. В

целом, следовательно, свобода человека обеспечена наряду со всеобщими законами истории, ибо последние не имеют абсолютной значимости для отдельного человека. Внутренняя же деятельность человека, не проявляющаяся внешне, стремящаяся в совсем иной мир, совершенно не связана законами земного развития. Внутренняя свобода всегда остается у человека.

Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избранные философские произведения: В 5 т. М., 1956 Т I. С. 588 — 596.

Философия, называвшая себя наукой наук, всегда имела в себе много «светского содержания», т.е. всегда занималась многими собственно научными вопросами. Но в различные времена «светское содержание» ее было различно. Так, — чтобы ограничиться здесь примерами из истории новой философии, — в XVII веке философы преимущественно занимались вопросами математики и естественных наук. Философия XVIII века воспользовалась для своих целей естественнонаучными открытиями и теориями предыдущей эпохи, но сама она занималась естественными науками разве в лице Канта; во Франции на первый план выступили тогда общественные вопросы. Те же вопросы продолжали главным образом занимать собою, хотя и с другой стороны, и философов XIX столетия. Шеллинг, например, прямо говорил, что он считает решение одного исторического вопроса важнейшей задачей трансцендентальной философии. Каков был этот вопрос, мы скоро увидим.

Если все течет, все изменяется; если всякое явление само себя отрицает; если нет такого полезного учреждения, которое не стало бы, наконец, вредным, превратившись таким образом в свою собственную противоположность, то выходит, что нелепо искать «совершенного законодательства», что нельзя придумать такое общественное устройство, которое было бы лучшим для всех веков и народов: все хорошо на своем месте и в свое время. Диалектическое мышление исключало всякие утопии.

Оно тем более должно было исключать их, что «человеческая природа», этот будто бы постоянный критерий, которым, как мы видели, неизменно пользовались и просветители XVIII века, и социалисты-утописты первой половины XIX столетия, испытала общую судьбу всех явлений: она сама была признана изменчивой.

Вместе с этим исчез и тот наивно-идеалистический взгляд на историю, которого также одинаково держались и просветители, и утописты и который выражается в словах: разум, мнения правят миром. Конечно, разум, говорил Гегель, правит историей, но в том же смысле, в каком он правит движением небесных светил, т.е. в смысле законосообразности. Движение светил законосообразно, но они не имеют, разумеется, никакого представления об этой

законосообразности. То же и с историческим движением человечества. В нем, без всякого сомнения, есть свои законы; но это не значит, что люди сознают их и что, таким образом, человеческий разум, наши знания, наша «философия» являются главными факторами исторического движения. Сова Минервы начинает летать только ночью. Когда философия начинает выводить свои серые узоры на сером фоне, когда люди начинают вдумываться в свой собственный общественный строй, вы можете с уверенностью сказать, что этот строй отжил свое время и готовится уступить место новому порядку, истинный характер которого опять станет ясен людям лишь после того, как сыграет свою историческую роль: сова Минервы опять вылетит только ночью. Нечего и говорить, что периодические воздушные путешествия мудрой птицы очень полезны: они даже совершенно необходимы. Но они ровно ничего не объясняют; они сами нуждаются в объяснении и, наверное, подлежат ему, потому что в них есть своя законосообразность.

Признание законосообразности в полете совы Минервы легло в основание совершенно нового взгляда на историю умственного развития человечества. Метафизики всех времен, всех народов и всех направлений, раз усвоив известную философскую систему, считали ее истинной, а все другие системы безусловно ложными. Они знали только отвлеченную противоположность между отвлеченными представлениями: истина, заблуждение. Поэтому история мысли была для них лишь хаотическим сплетением частью грустных, частью смешных ошибок, дикая пляска которых продолжалась вплоть до того блаженного времени, когда придумана была, наконец, истинная философская система. Так смотрел на историю своей науки еще Ж-Б. Сэй, этот метафизик из метафизиков. Он не советовал изучать ее, потому что в ней нет ничего, кроме заблуждений. Идеалисты-диалектики смотрели на дело иначе.

Философия есть умственное выражение своего времени, говорили они, каждая философия истинна для своего времени и ошибочна для другого.

Но если разум правит миром только в смысле законосообразности явлений; если не идеи, не знание, не «просвещение» руководят людьми в их, так сказать, общественном домостроительстве и в историческом движении, то где же человеческая свобода? Где та область, в которой человек «судит и выбирает», не теша себя, как ребенок, праздной забавой, не служа игрушкой в руках посторонней ему, хотя, может быть, и не слепой силы?

Старый, но вечно новый вопрос о свободе и необходимости возникал перед идеалистами XIX века, как возникал он перед метафизиками предшествовавшего столетия, как возникал он решительно перед всеми философами, задававшимися вопросами об отношении бытия к мышлению. Он,

как сфинкс, говорил каждому из таких мыслителей: разгадай меня, или я пожру твою систему!

Вопрос о свободе и необходимости и был тот вопрос, решение которого в применении к истории Шеллинг считал величайшей задачей трансцендентальной философии. Решила ли его, как решила его эта философия?

И заметьте: для Шеллинга, как и для Гегеля, вопрос этот представлял трудности в применении именно к истории. С точки зрения чисто антропологической он уже мог считаться решенным.

Тут необходимо пояснение, и мы дадим его, прося читателя отнестись к нему внимательно ввиду огромной важности предмета.

Магнитная стрелка обращается к северу. Это происходит от действия особой материи, которая сама подчиняется известным законам: законам материального мира. Но для стрелки незаметны движения этой материи; она не имеет о них ни малейшего представления. Ей кажется, что она обращается к северу совершенно независимо от какой-либо посторонней причины, просто потому, что ей приятно туда обращаться. Материальная необходимость представляется ей в виде ее собственной свободной духовной деятельности.

Этим примером Лейбниц хотел пояснить свой взгляд на свободу воли. Подобным же примером поясняет свой совершенно тождественный взгляд Спиноза.

Некоторая внешняя причина сообщила камню известное количество движения. Движение продолжается, конечно, в течение известного времени и после того, как причина перестала действовать. Это продолжение его необходимо по законам материального мира. Но вообразите, что камень мыслит, что он сознает свое движение, доставляющее ему удовольствие, но не знает его причины, не знает даже, что вообще есть для него какая бы то ни было внешняя причина. Как представится в таком случае камню его собственное движение? Непременно как результат его собственного желания, его собственного свободного выбора; он скажет себе: я движусь, потому что хочу двигаться. «Такова и та человеческая свобода, которою так гордятся все люди. Сущность ее сводится к тому, что люди сознают свои стремления, но не знают внешних причин, вызывающих эти стремления. Так, дитя воображает, что оно свободно желает того молока, которое составляет его пищу...»

Многим даже из нынешних читателей такое объяснение покажется «грубо-материалистическим», и они удивятся, как мог давать его Лейбниц, идеалист чистой воды. ни скажут к тому же, что и вообще сравнение не доказательство и что еще менее доказательно фантастическое сравнение человека с магнитной стрелкой или с камнем. На это мы заметим, что сравнение перестанет быть

фантастическим, как только мы припомним явления, каждодневно совершающиеся в человеческой голове. Уже материалисты XVIII века указывали на то обстоятельство, что каждому волевому движению в мозгу соответствует известное движение мозговых фибр. То, что по отношению к магнитной стрелке или к камню является фантазией, становится бесспорным фактом по отношению к мозгу: совершающееся по роковым законам необходимости движение материи действительно сопровождается в нем тем, что называется свободной деятельностью мысли. А что касается довольно естественного на первый взгляд удивления по поводу материалистического рассуждения идеалиста Лейбница, то нужно помнить, что, как мы уже говорили, все последовательные идеалисты были монистами, т.е. что в их мирозерцании совсем не было места для той непереходимой пропасти, которая отделяет материю от духа согласно воззрениям дуалистов. По мнению дуалиста, данный агрегат материи может оказаться способным к мышлению только в том случае, если в него вселится частица духа: материя и дух в глазах дуалиста — две совершенно самостоятельные субстанции, не имеющие ничего общего между собою. Сравнение Лейбница покажется ему диким по той простой причине, что магнитная стрелка никакой души не имеет. Но представьте себе, что вы имеете дело с человеком, который рассуждает так: стрелка — действительно нечто совершенно материальное. Но что такое сама материя? Я думаю, что она обязана своим существованием духу, и не в том смысле, что она создана духом, а в том, что она сама есть тот же дух, но только существующий в другом виде. Этот вид не соответствует его истинной природе, он даже прямо противоположен ей, но это не мешает ему быть видом существования духа, потому что, по самой природе своей, дух должен превращаться в свою собственную противоположность. — Вас может удивить и это рассуждение, но вы во всяком случае согласитесь, что человек, признающий его убедительным, человек, видящий в материи лишь «инобытие духа», не смутится теми объяснениями, которые материи приписывают функции духа или функции этого последнего ставят в тесную зависимость от законов материи. Такой человек может принять материалистическое объяснение психических явлений и в то же время придать ему (с натяжками или без натяжек, — это другой вопрос) строго идеалистический смысл. Так и поступали немецкие идеалисты.

Психическая деятельность человека подчинена законам материальной необходимости. Но это нисколько не уничтожает человеческой свободы. Законы материальной необходимости сами суть не что иное, как законы деятельности духа. Свобода предполагает необходимость, необходимость целиком переходит в свободу, и потому свобода человека в действительности несравненно шире,

чем полагают дуалисты, которые, стремясь ограничить свободную деятельность от необходимой, тем самым отрывают от царства свободы всю ту — даже, по их мнению, очень широкую — область, которую они отводят необходимости.

Так рассуждали идеалисты-диалектики. Как видит читатель, они крепко держались за «магнитную стрелку» Лейбница; только стрелка эта совершенно преображалась, так сказать, одухотворялась в их руках.

Но преобразование стрелки еще не разрешало всех затруднений, связанных с вопросом об отношении свободы к необходимости. Положим, что отдельный человек совершенно свободен, несмотря на свое подчинение законам необходимости, более того — именно вследствие этого подчинения. Но в обществе, а следовательно, и в истории мы имеем дело не с индивидуумом, а с целой массой индивидуумов. Спрашивается, не нарушается ли свобода каждого свободой остальных? Я вознамерился сделать то и то, например осуществить истину и справедливость в общественных отношениях. Это мое намерение свободно принято мною, и не менее свободны будут те мои действия, с помощью которых я буду стараться осуществить его. Но мои ближние мешают мне в преследовании моей цели. Они восстали против моего намерения так же свободно, как я его принял. И так же свободны их, направленные против меня, действия. Как я преодолею создаваемые ими препятствия? Разумеется, я буду спорить с ними, убеждать, может быть, даже упрямить или страдать их. Но как знать, приведет ли это к чему-нибудь? Французские просветители говорили: «la raison finira par avoir raison» («разум в конечном счете всегда окажется прав». — Ред.). Но ведь для того, чтобы мой разум восторжествовал, мне нужно, чтобы мои ближние признали его также и своим разумом. А какие у меня основания надеяться на это? Поскольку их деятельность свободна, — а она совершенно свободна, — поскольку, неизвестными мне путями, материальная необходимость перешла в свободу, — а она, по предположению, целиком перешла в нее, — постольку поступки моих сограждан ускользают от всякого предвидения. Я мог бы надеяться предвидеть их только при том условии, если бы я мог рассматривать их так, как я рассматриваю все другие явления окружающего меня мира, т.е. как необходимые следствия определенных причин, которые уже известны или могут быть известны мне. Иначе сказать, моя свобода не была бы пустым словом только в том случае, если бы ее сознание могло сопровождаться пониманием причин, вызывающих свободные поступки моих ближних, т.е. если бы я мог рассматривать их со стороны их необходимости. Совершенно то же могут сказать мои ближние о моих поступках. А это что означает? Это означает, что возможность свободной (сознательной) исторической деятельности всякого данного лица сводится к

нулю в том случае, если в основе свободных человеческих поступков не лежит доступная пониманию деятеля необходимость.

Мы видели, что метафизический французский материализм приводил собственно к фатализму. В самом деле, если судьба целого народа зависит от одного шального атома, то нам остается только скрестить на груди руки, потому что мы решительно не в состоянии и никогда не будем в состоянии ни предвидеть такие проделки отдельных атомов, ни предупреждать их.

Теперь мы видим, что идеализм может привести к такому же фатализму. Если в поступках моих сограждан нет ничего необходимого или если они недоступны моему пониманию со стороны их необходимости, то мне остается уповать на благое провидение: самые разумные мои планы, самые благородные мои желания разобьются о совершенно непредвиденные действия миллионов других людей. Тогда, по выражению Лукреция, из всего может выйти все.

И интересно, что, чем более идеализм стал бы оттенять сторону свободы в теории, тем более он вынужден был бы сводить ее на нет в области практической деятельности, где он не в силах был бы совладать со случайностью, вооруженной всей силою свободы.

Это прекрасно понимали идеалисты-диалектики. В их практической философии необходимость является вернейшим, единственным надежным залогом свободы. Даже нравственный долг не может успокоить меня относительно результатов моих действий, говорил Шеллинг, если результаты эти зависят только от свободы. «В свободе должна быть необходимость».

Но о какой же собственно необходимости может идти речь в этом случае? Едва ли много утешения принесет мне постоянное повторение той мысли, что известные волевые движения необходимо соответствуют известным движениям мозгового вещества. На таком отвлеченном положении нельзя построить никаких практических расчетов, а дальше мне нет и хода с этой стороны, потому что голова моего ближнего — не стеклянный улей, а его мозговые фибры — не пчелы, и я не мог бы наблюдать их движения даже в том случае, если бы я твердо знал, — а мы все еще далеки от этого, — что вот вслед за таким-то движением такого-то нервного волокна последует такое-то намерение в душе моего согражданина. Надо, стало быть, подойти к изучению необходимости человеческих действий с другой стороны.

Тем более надо, что сова Минервы вылетает, как мы знаем, только вечером, т.е. что общественные отношения людей не представляют собой плода их сознательной деятельности. Люди сознательно преследуют свои частные, личные цели. Каждый из них сознательно стремится, положим, к округлению своего состояния, а из совокупности их отдельных действий выходят известные общественные результаты, которых они, может быть, совсем не желали и,

наверное, не предвидели. Зажиточные римские граждане скупали земли бедных земледельцев. Каждый из них знал, конечно, что, благодаря его действиям, такие-то Туллий и Юлий становятся безземельными пролетариями. Но кто из них предвидел, что латифундии погубят республику, а с нею и Италию? Кто из них давал, кто мог дать себе отчет относительно исторических последствий своего приобретательства? Никто не мог; никто не давал. А между тем последствия были: благодаря латифундиям погибла и республика, и Италия.

Из сознательных свободных поступков отдельных людей необходимо вытекают неожиданные для них, непредвиденные ими последствия, касающиеся всего общества, т.е. влияющие на совокупность взаимных отношений тех же людей. Из области свободы мы переходим таким образом в область необходимости.

Если несознаваемые людьми общественные последствия их индивидуальных действий ведут к изменению общественного строя, — что происходит всегда, хотя далеко не одинаково быстро, — то перед людьми вырастают новые индивидуальные цели. Их свободная сознательная деятельность необходимо приобретает новый вид. Из области необходимости мы опять переходим в область свободы.

Всякий необходимый процесс есть процесс законосообразный. Изменения общественных отношений, непредвидимые людьми, но необходимо являющиеся в результате их действий, очевидно, совершаются по определенным законам. Теоретическая философия должна открыть их.

Изменения, вносимые в жизненные цели, в свободную деятельность людей изменившимися общественными отношениями, — очевидно то же. Другими словами: переход необходимости в свободу тоже совершается по определенным законам, которые могут и должны быть открыты теоретической философией.

А раз теоретическая философия исполнит эту задачу, она даст совершенно новую, непоколебимую основу философии практической. Раз мне известны законы общественно-исторического движения, я могу влиять на него, сообразно моим целям, не смущаясь ни проделками шальных атомов, ни тем соображением, что мои соотечественники, в качестве существ, одаренных свободной волей, готовят мне каждую данную минуту целые вороха самых удивительных сюрпризов. Я, разумеется, не в состоянии буду поручиться за каждого отдельного соотечественника, особенно если он принадлежит к «интеллигентному классу», но в общих чертах мне будет известно направление общественных сил, и мне останется только опереться на их равнодействующую для достижения моих целей.

Итак, если я могу прийти, например, к тому отрадному убеждению, что в России, не в пример прочим странам, восторжествуют «устои», то лишь постольку, поскольку мне удастся понять действия доблестных «россов» как действия законосообразные, рассмотреть их с точки зрения необходимости, а не с точки зрения свободы. «Всемирная история есть прогресс в создании свободы, — говорит Гегель, — прогресс, который мы должны понять в его необходимости».

Далее. Как бы хорошо мы ни изучили «природу человека», мы все-таки будем далеки от понимания тех общественных результатов, которые вытекают из действий отдельных людей. Положим, что мы признали вместе с экономистами старой школы, что стремление к наживе есть главный отличительный признак человеческой природы. Будем ли мы в состоянии предвидеть те формы, которые примет это стремление? При данных, определенных, известных нам общественных отношениях — да; но эти данные, определенные, известные нам общественные отношения сами будут изменяться под напором «человеческой природы», под влиянием приобретательской деятельности граждан. В какую сторону изменятся они? Это нам будет так же мало известно, как и то новое направление, которое примет стремление к наживе при новых, изменившихся общественных отношениях. Совершенно в таком же положении очутимся мы, если, вместе с немецкими катедер-социалистами [28], станем твердить, что природа человека не исчерпывается одним стремлением к наживе, что у него есть также и «общественное чувство» (Gemeinsinn). Это будет новая погудка на старый лад. Чтобы выйти из неизвестности, прикрываемой более или менее ученой терминологией, нам от изучения природы человека надо перейти к изучению природы общественных отношений, нам надо понять эти отношения как законосообразный, необходимый процесс.

Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 6 — 7.

Общий результат, к которому я пришел и который послужил затем руководящей нитью в моих дальнейших исследованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы

общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления.

Энгельс Ф Письмо Й. Блоху, 21 — 22 сентября 1890 г. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 37, с. 394 — 395.

Я определяю Ваше первое основное положение так: согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом, в конечном счете, является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является, будто единственно определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную,

бессмысленную фразу. Экономическое положение — это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно форму ее различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и ее результаты — государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т. п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм. Существует взаимодействие всех этих моментов, в котором экономическое движение как необходимое в конечном счете прокладывает себе дорогу сквозь бесконечное множество случайностей (то есть вещей и событий, внутренняя связь которых настолько отдалена или настолько трудно доказуема, что мы можем пренебречь ею, считать, что ее не существует). В противном случае применять теорию к любому историческому периоду было бы легче, чем решать простое уравнение первой степени.

Мы делаем нашу историю сами, но... мы делаем ее при весьма определенных предпосылках и условиях. Среди них экономические являются в конечном счете решающими. Но и политические и т. п. условия, даже традиции, живущие в головах людей, играют известную роль, хотя и не решающую. Прусское государство возникло и развивалось также благодаря историческим и в конечном счете экономическим причинам. Но едва ли можно, не сделавшись педантом, утверждать, что среди множества мелких государств Северной Германии именно Бранденбург был предназначен для роли великой державы, в которой воплотились экономические, языковые, а со времени Реформации и религиозные различия между Севером и Югом, и что это было predetermined только экономической необходимостью, а другие моменты не оказывали также влияния (прежде всего то обстоятельство, что Бранденбург благодаря обладанию Пруссией был втянут в польские дела и через это в международные политические отношения, которые явились решающими также и при образовании владений Австрийского дома). Едва ли удастся кому-нибудь, не сделавшись посмешищем, объяснить экономически существование каждого маленького немецкого государства в прошлом и в настоящее время или происхождение верхненемецкого передвижения согласных, превратившего географическое разделение, образованное горной цепью от Судет до Таунуса, в настоящую трещину, проходящую через всю Германию...

Маркс и я отчасти сами виноваты в том, что молодежь иногда придает больше значения экономической стороне, чем это следует. Нам приходилось, возражая нашим противникам, подчеркивать главный принцип, который они отвергали, и не всегда находилось время, место и возможность отдавать должное

остальным моментам, участвующим во взаимодействии. Но как только дело доходило до анализа какого-либо исторического периода, то есть до практического применения, дело менялось, и тут уже не могло быть никакой ошибки. К сожалению, сплошь и рядом полагают, что новую теорию вполне поняли и могут ее применять сейчас же, как только усвоены основные положения, да и то не всегда правильно. И в этом я могу упрекнуть многих из новых «марксистов»; ведь благодаря этому также возникала удивительная путаница.

Ленин В. И. Карл Маркс — Полн. собр. соч., т.26. с. 57- 58.

Открытие материалистического понимания истории или, вернее, последовательное продолжение, распространение материализма на область общественных явлений устранило два главных недостатка прежних исторических теорий. Во-1-х, они в лучшем случае рассматривали лишь идейные мотивы исторической деятельности людей, не исследуя того, чем вызываются эти мотивы, не улавливая объективной закономерности в развитии системы общественных отношений, не усматривая корней этих отношений в степени развития материального производства; во-2-х, прежние теории не охватывали как раз действий масс населения, тогда как исторический материализм впервые дал возможность с естественноисторической точностью исследовать общественные условия жизни масс и изменения этих условий. Домарксовская «социология» и историография в лучшем случае давали накопление сырых фактов, отрывочно набранных, и изображение отдельных сторон исторического процесса. Марксизм указал путь к всеобъемлющему, всестороннему изучению процесса возникновения, развития и упадка общественно-экономических формаций, рассматривая совокупность всех противоречивых тенденций, сводя их к точно определяемым условиям жизни и производства различных классов общества, устраняя субъективизм и произвол в выборе отдельных «главенствующих» идей или в толковании их, вскрывая корни без исключения всех идей и всех различных тенденций в состоянии материальных производительных сил. Люди сами творят свою историю, но чем определяются мотивы людей и именно масс людей, чем вызываются столкновения противоречивых идей и стремлений, какова совокупность всех этих столкновений всей массы человеческих обществ, каковы объективные условия производства материальной жизни, создающей базу всей исторической деятельности людей, каков закон развития этих условий, — на все это обратил внимание Маркс и указал путь к научному изучению истории, как единого, закономерного во всей своей громадной разносторонности и противоречивости, процесса.

Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? — Полн. собр. соч., т. 1, с. 137 — 139.

...Эта гипотеза (имеется в виду учение Маркса о зависимости идеологических отношений от материальных. — Ред.) впервые возвела социологию на степень науки. До сих пор социологи затруднялись отличить в сложной сети общественных явлений важные и неважные явления (это — корень субъективизма в социологии) и не умел найти объективного критерия для такого разграничения. Материализм дал вполне объективный критерий, выделив производственные отношения, как структуру общества, и дав возможность применить к этим отношениям тот общенаучный критерий повторяемости, применимость которого к социологии отрицали субъективисты. Пока они ограничивались идеологическими общественными отношениями (т. е. такими, которые, прежде чем им сложиться, проходят через сознание людей), они не могли заметить повторяемости и правильности в общественных явлениях разных стран, и их паука в лучшем случае была лишь описанием этих явлений, подбором сырого материала. Анализ материальных общественных отношений (т. е. таких, которые складываются, не проходя через сознание людей: обмениваясь продуктами, люди вступают в производственные отношения, даже и не сознавая, что тут имеется общественное производственное отношение) — анализ материальных общественных отношений сразу дал возможность подметить повторяемость и правильность и обобщить порядки разных стран в одно основное понятие общественной формации. Только такое обобщение и дало возможность перейти от описания (и оценки с точки зрения идеала) общественных явлений к строго научному анализу их, выделяющему, скажем для примера, то, что отличает одну капиталистическую страну от другой, и исследующему то, что общее всем им.

Наконец... потому еще эта гипотеза впервые создала возможность научной социологии, что только сведение общественных отношений к производственным и этих последних к высоте производительных сил дало твердое основание для представления развития общественных формаций естественноисторическим процессом. А понятно само собой, что без такого воззрения не может быть и общественной науки. (Субъективисты, например, признавая законосообразность исторических явлений, не в состоянии, однако, были взглянуть на их эволюцию как на естественноисторический процесс, — и именно потому, что останавливались на общественных идеях и целях человека, не умея свести этих идей и целей к материальным общественным отношениям.)

Но вот Маркс, высказавший эту гипотезу в 40-х годах, берется за фактическое изучение материала. Он берет одну из общественно-экономических формаций — систему товарного хозяйства — и на основании

гигантской массы данных (которые он изучал не менее 25 лет) дает подробнейший анализ законов функционирования этой формации и развития ее. Этот анализ ограничен одними производственными отношениями между членами общества: не прибегая ни разу для объяснения дела к каким-нибудь моментам, стоящим вне этих производственных отношений, Маркс дает возможность видеть, как развивается товарная организация общественного хозяйства, как превращается она в капиталистическую, создавая антагонистические (в пределах уже производственных отношений) классы буржуазии и пролетариата, как развивает она производительность общественного труда и тем самым вносит такой элемент, который становится в непримиримое противоречие с основами самой этой капиталистической организации.

Таков скелет «Капитала». Все дело, однако, в том, что Маркс этим скелетом не удовлетворился, что он одной «экономической теорией» в обычном смысле не ограничился, что — объясняя строение и развитие данной общественной формации исключительно производственными отношениями — он тем не менее везде и постоянно прослеживал соответствующие этим производственным отношениям надстройки, облекал скелет плотью и кровью. Потому-то «Капитал» и имел такой гигантский успех, что эта книга «немецкого экономиста» показала читателю всю капиталистическую общественную формацию как живую — с ее бытовыми сторонами, с фактическим социальным проявлением присущего производственным отношениям антагонизма классов, с буржуазной политической надстройкой, охраняющей господство класса капиталистов, с буржуазными идеями свободы, равенства и т. п., с буржуазными семейными отношениями.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 191 — 203.

Когда человек узнал, что судьба мира в нем самом, он решил, что перед ним открывается безграничное будущее, в котором он не может затеряться, и эта первоначальная реакция часто увлекает его на поиски своей завершенности в обособлении.

В указанном случае, опасно благоприятствующем нашему индивидуальному эгоизму, какой-то врожденный инстинкт, оправдываемый размышлением, побуждает нас считать, что для придания полноты нашему существованию необходимо как можно больше выделиться из множества других. Но можно ли достигнуть этой «вершины нас самих» путем самоотделения от всего остального или по крайней мере путем его покорения? Изучение прошлого говорит нам, что, став мыслящим и частично освободившись от порабощения филой, индивид начинает жить для себя. Не

следует ли отныне продвигаться вперед по уходящей вдаль линии этого освобождения? Предпочитают становиться все более одинокими, чтобы полнее жить. В этом случае, подобно какой-то излучающей субстанции, человечество достигло бы кульминационной точки во множестве активных, диссоциированных частиц. Не сноп искр, затухающих в темноте, это, несомненно, была бы та тотальная смерть, гипотеза которой только что окончательно отвергнута нашим основным выбором, — но скорее надежда, что с течением времени некоторые лучи, обладающие большей способностью проникновения или более счастливые, в конечном счете найдут постоянно изыскиваемый сознанием путь к своему совершенству. Сосредоточение путем рассредоточения с остальным. Одинокое и в силу одиночества ищущие спасения элементы ноосферы нашли бы его в доведенной до крайнего предела, до чрезмерности, индивидуализации.

Мы видим, что крайний индивидуализм резко выходит за рамки философии немедленного наслаждения и ощущает потребность совместить себя с глубокими требованиями действия.

В настоящий момент широкие слои человечества чарует другая, менее теоретическая и не столь односторонняя, но зато значительно более коварная доктрина «прогресса путем обособления», — доктрина селекции и избранности рас. Лстящий коллективному эгоизму, более живой, более благородный и еще более чувствительный, чем индивидуальное самолюбие, расизм для своего обоснования принимает и продолжает линии древа жизни строго такими, какие они есть, в их перспективах. В самом деле, что нам показывает история живого мира, если не последовательность вееров, возникающих один за другим, один над другим, вследствие успеха и доминирования привилегированной группы? И почему мы должны ускользнуть от этого общего закона? Значит, еще и теперь, и даже между нами, идет борьба за жизнь, выживание наиболее приспособленного. Продолжается испытание силой. Сверхчеловек должен расти, как всякий другой стебель, из одной почки человечества.

Обособление индивида или обособление группы. Две различные формы одной и той же тактики, каждая из которых узаконивает себя на первый взгляд путем правдоподобной экстраполяции способов, которым вплоть до нас следовала в своем развитии жизнь...

В настоящий момент важно... ясно видеть, что как та, так и другая теории ошибочны и приводят нас к заблуждению в той мере, в какой, игнорируя существенный феномен — «естественное слияние крупинок мысли», — они скрывают или искажают в наших глазах действительные контуры ноосферы и делают биологически невозможным образование духа Земли...

В силу своей природы на всех ступенях сложности элементы мира способны оказывать друг на друга влияние, проникать друг в друга своей внутренней стороной и комбинировать в пучки свои «радиальные силы». Будучи только предполагаемой у молекул и атомов, эта психическая взаимопроницаемость возрастает и становится непосредственно ощутимой у организованных существ. В конечном счете у человека, у которого проявления сознания достигают в природе своего нынешнего максимума, она везде предельно и везде отчетливо выражена в феномене социализации и к тому же чувствуется нами непосредственно. Но вместе с тем она действует лишь на основе «тангенциальной энергии» организации и, следовательно, в этом случае также при некоторых условиях пространственного сближения. И здесь выступает внешне банальный факт, в котором, однако, в действительности проявляется одна из самых фундаментальных черт космической структуры — округлость Земли. Геометрическая ограниченность небесного тела, замкнутого, как гигантская молекула, в самом себе... Это свойство нам казалось необходимым уже при осуществлении первых синтезов и полимеризации на молодой Земле. Фактически, хотя мы на это и не указывали, именно оно постоянно лежало в основе всех дифференциаций и всего прогресса биосферы. То ли еще можно сказать о его функции в ноосфере!

Что бы случилось с человечеством, если бы оно имело свободу расширяться и бесконечно распространяться по бескрайней поверхности, то есть было бы предоставлено исключительно игре своих внутренних свойств. Безусловно, что-то невообразимое, что-то весьма отличное от нынешнего человеческого общества и, может быть, даже совсем ничто, если принять во внимание чрезвычайное значение для его развития сил сжатия. В момент возникновения и в процессе многовекового развития ничто заметно не стесняло распространение человеческих валов по поверхности земного шара, и, возможно, именно в этом заключается одна из причин медлительности социальной эволюции человечества. А затем, начиная с неолита, как мы уже видели, эти волны начали накатываться на самих себя. Поскольку все свободное пространство было занято, захватчикам поневоле приходилось все больше сжиматься. И так, этап за этапом, в результате простого умножения потомств мы пришли к нынешней ситуации, чтобы всем вместе образовать почти твердую массу гоминизированной субстанции.

Но по мере того, как под действием этого напора человеческие элементы благодаря своей психической проницаемости все больше проникали друг в друга, их сознание (таинственное совпадение...) при сближении возбуждалось. И как бы расширяясь, каждый из них постепенно простирает радиус своей зоны влияния на Земле. Земля же тем самым как будто все более уменьшалась. В

самом деле, что происходит при нынешнем пароксизме? Об этом уже неоднократно говорилось. Благодаря изобретению недавно железной дороги, автомобиля, самолета физическое влияние каждого человека, некогда ограниченное несколькими километрами, теперь расширилось на сотни миль. Более того, благодаря изумительному биологическому событию — открытию электромагнитных волн — каждый индивид отныне (активно и пассивно) одновременно находится на всех морях и континентах — он находится во всех точках Земли.

Таким образом, не только вследствие непрерывного увеличения числа своих членов, но также и в силу постоянного расширения их зоны индивидуальной активности человечество, вынужденное развиваться на замкнутой поверхности, неумолимо подвержено ужасному давлению, напор которого постоянно возрастает благодаря самому своему действию, ибо каждая лишняя степень сжатия вызывает еще большее возбуждение экспансии каждого элемента...

Но если действительно все происходит так, то что еще нужно, чтобы признать серьезную ошибку, скрытую в основе всякой доктрины обособления?

Ложен и противоестествен эгоцентристский идеал будущего, якобы принадлежащего тем, кто, руководствуясь эгоизмом, доводит до крайнего выражения принцип «каждый для себя». Любой элемент может развиваться и расти лишь в связи со всеми другими элементами и через них.

Ложен и противоестествен расистский идеал, когда одно ответвление захватывает для себя весь сок дерева и поднимается за счет омертвления других ветвей. Но чтобы пробиться к Солнцу, требуется комплексный рост всей кроны.

Выход для мира, двери для будущего, вход в сверхчеловечество открываются вперед и не для нескольких привилегированных лиц, не для одного избранного народа! Они откроются лишь под напором всех вместе и в том направлении, в котором все вместе могут соединиться и завершить себя в духовном обновлении Земли. Ход этого обновления теперь необходимо уточнить и над степенью физической реальности его поразмыслить...

Человечество. Таков первый образ, в котором в момент пробуждения в нем идеи прогресса современный человек должен был попытаться совместить надежды на беспредельную будущность, без которых он более не мог обойтись, с перспективами его неизбежной индивидуальной смерти. Человечество — вначале неопределенная сущность, скорее испытываемая, чем осознаваемая, где смутное чувство постоянного возрастания соединяется со всеобщей потребностью братства. Человечество — зачастую предмет наивной веры, магическая сила которого действует сильнее, чем все превратности и всякая критика, и продолжает действовать с той же силой обольщения и на душу

нынешних масс, и на разум «интеллигенции». Кто ныне может не думать постоянно о человечестве или даже не быть захваченным этой идеей независимо от того, присоединяется ли он к его культу или высмеивает его?

С точки зрения «пророков» XVIII века, реальный мир представлял собой лишь совокупность неопределенных и слабых связей. И поистине нужна была проницательность верующего, чтобы почувствовать биение сердца такого рода зародыша. Но менее чем через двести лет мы, почти не отдавая себе в том отчета, вступили в действительность, которая по крайней мере с материальной стороны отвечает ожиданиям наших отцов. На протяжении нескольких поколений вокруг нас образовались всякого рода экономические и культурные связи, увеличивающиеся в геометрической прогрессии. Теперь кроме хлеба, который символизировал в своей простоте пищу неолита, каждый человек требует ежедневно свою порцию железа, меди и хлопка, свою порцию электричества, нефти и радия, свою порцию открытий, кино и международных известий. Теперь уже не простое поле, как бы оно ни было велико, а вся Земля требуется, чтобы снабжать каждого из нас. Не правда ли, возникает, если можно так выразиться, великое тело со своими членами, своей нервной системой, своими воспринимающими центрами, своей памятью, тело того великого существа, которое должно было прийти, чтобы удовлетворить стремления, порожденные в мыслящем человеке недавно приобретенным сознанием своей солидарности и ответственности за целое, находящееся в состоянии эволюции?

Действительно, сама логика нашего усилия координировать и организовать линии мира, устраняя индивидуалистическую и расистскую ересь, привела нашу мысль к перспективам, напоминающим основанные первоначально на интуиции взгляды первых филантропов. Для человека нет будущего, ожидаемого в результате эволюции, вне его объединения с другими людьми. Вчерашние мечтатели это смутно предвидели. И в этом смысле мы видим то же самое, что и они. Но мы можем открыть, ибо «стоим на их плечах», то, что они могли лишь предчувствовать, — космические корни, а также особый физический субстрат и, наконец, специфическую природу этого человечества: нам надо закрыть глаза, чтобы их не заметить.

Космические корни. Для первых гуманистов человек, объединяясь с себе подобными, подчинялся естественному завету, анализированием истоков которого, а следовательно, и измерением важности они были мало озабочены. Не рассматривали ли в те времена природу еще как персонаж или как поэтическую метафору? То, что требовала природа от нас в тот или иной момент, рассматривалось как случайность — возможно, она это решила вчера или не захочет этого завтра. Для нас, лучше знающих размеры и строение мира,

силы, идущие извне или возникающие изнутри, все больше сближающие нас друг с другом, теряют всякую видимость произвольности и опасность непостоянства.

Считавшееся хрупким, если не фиктивным, сооружением до тех пор, пока оно рассматривалось в рамках ограниченного, множественного и разъединенного космоса, человечество приобретает устойчивость и одновременно становится возможным (только будучи поставлено в биологическое пространство — время) и выступает среди других столь же обширных реальностей как представитель линии самого универсума.

Физическая основа. Для многих наших современников человечество еще продолжает оставаться нереальной вещью или даже материализованным абсурдом. Согласно одним, оно — лишь абстрактная сущность или условное наименование. Для других оно — сугубо органическая группировка, где социальное буквально выражается в терминах физиологии и анатомии. Общая идея, юридическая сущность, с одной стороны, или же гигантское животное — с другой... И у тех и у других одна и та же неспособность — правильно судить о целом вследствие недостатка или избытка. Не будет ли единственным средством выхода из этого тупика решительно ввести в наши интеллектуальные схемы и применить к сверхиндивидуальному еще одну категорию? В конце концов, почему нет? Геометрия, построенная сначала на рациональных числах, не смогла бы развиваться, если бы в конечном счете не восприняла как столь же совершенные и понятные, что и целое число, e , \ln или всякое другое иррациональное число. Высшая математика никогда бы не решила проблем, поставленных современной физикой, если бы она не выдвигала постоянно концепции новых функций.

На тех же основаниях биология не смогла бы охватить всю жизнь, не вводя в употребление новых величин, которые до тех пор игнорировались обиходным опытом, а теперь нужны ей для обозначения некоторых ярусов бытия, а именно яруса коллектива. Да, отныне наряду с индивидуальными реальностями и кроме них имеются коллективные реальности, несводимые к индивиду и, однако, по-своему столь же реальные, как и он. Не потому ли, чтобы выразить в понятиях развитие жизни, мне было совершенно необходимо говорить о них?

Филы, покровы ответвления и т. д...

Для тех, кто освоился с перспективами эволюции, эти направленные группировки поневоле становятся столь же ясными, столь же физически реальными, как любая отдельная вещь. И среди этих специфических величин человечество, естественно, занимает свое место. Если мы хотим представить себе человечество путем воспроизведения или мысленного восстановления его,

нам достаточно мыслить его таким, каково оно есть, не пытаясь свести к чему-либо более простому и уже известному нам.

Специфическая природа. И здесь мы возвращаемся к тому пункту проблемы, куда привел нас должным образом установленный до этого факт слияния человеческих мыслей. Как коллективная и, значит, реальность, человечество может быть понято лишь в той мере, в какой мы выходим за пределы его телесных, осязаемых конструкций и попытаемся определить специфический тип сознательного синтеза, возникающий из его трудолюбиво и искусно созданной концентрации. В конечном счете человечество определимо именно как дух.

Но с этой точки зрения, исходя из нынешнего состояния вещей, мы можем двумя способами, в два этапа, представить себе будущее состояние этого духа. Или, что проще, это будет всеобщая способность или акт познания и действия. Или, что значительно глубже, это будет органическая суперагрегация душ. Итак, наука или единомушие...

Понимаемая в современном смысле слова наука — близнец человечества. Возникнув вместе, обе идеи (или обе мечты...) росли вместе и в последнем веке приобрели почти религиозное значение. А затем и наука, и человечество впали в одну и ту же немилость. Однако ничто не мешает им, опираясь друг на друга, по-прежнему и больше, чем когда-либо, представлять идеальные силы, к которым всегда влечется наше воображение, пытаясь материализовать в земной форме свои основания верить и надеяться.

Будущее науки. При первом приближении оно вырисовывается на нашем горизонте в виде всеобъемлющей и безукоризненно цельной перспективы универсума. Было время, когда допускалась только одна роль познания — освещать, к радости нашего умозрения, совершенно готовые и совершенно законченные предметы вокруг нас. Ныне благодаря философии, которая только что придала смысл нашей жажде все осмыслить и осветила ее, мы смутно предвидим, что бессознательность — это своего рода неполноценность или онтологическое зло, мир завершает себя лишь в той мере, в какой он выражается в систематическом и осознанном восприятии, даже (если не в особенности) в математике «открыть» не означает ли создать нечто новое? С этой точки зрения интеллектуальное открытие и интеллектуальный синтез представляют собой не только умозрение, но и творчество. Поэтому только физическое завершение вещей связано с отчетливым восприятием их нами. И тогда правы, по крайней мере частично, те, кто видит венец эволюции в высшем акте коллективного видения, достигнутого путем всечеловеческого стремления исследовать и сооружать.

Знать, чтобы знать. А может быть, еще больше: знать, чтобы мочь.

Со времени своего зарождения наука развивалась, побуждаемая главным образом необходимостью разрешить какую-нибудь проблему жизни; ее самые возвышенные теории всегда витали бы беспочвенные в сфере человеческой мысли, если бы они немедленно не воплощались в какой-то способ покорения мира. Благодаря этому человечество, продолжая движение всех других одушевленных форм, несомненно, идет в направлении завоевания материи, поставленной на службу духа. Больше мочь, чтобы больше действовать. Но в конечном счете и в особенности: больше действовать, чтобы полнее существовать...

Некогда предшественники наших химиков ожесточенно искали философский камень. Ныне наша амбиция возросла. Создавать не золото, а жизнь! И кто осмелится, видя то, что произошло за последние пятьдесят лет, сказать, что это простой мираж?..

Постигая гормоны, не находимся ли мы накануне подчинения себе развития нашего тела и даже самого мозга? Открывая гены, не будем ли скоро контролировать механизм органической наследственности? И овладевая синтезом белков, не будем ли мы в состоянии однажды вызвать то, что Земля сама по себе, по-видимому, уже не в состоянии произвести новую волну организмов — нежизнь, порожденную искусственно? Поистине, каким бы огромным и длительным ни был со времени своего возникновения процесс универсального нащупывания, в игре шансов и случайностей ускользнуло много возможных комбинаций, которые могли быть выявлены рассчитанными действиями человека. Мысль, искусственно усовершенствующая свой собственный орган. Жизнь, делающая скачок вперед под воздействием коллективного мышления... Да, мечта, которую смутно лелеет человеческое научное исследование — это, в сущности, суметь овладеть лежащей за пределами всех атомных и молекулярных свойств основной энергией, по отношению к которой все другие силы являются лишь побочными, и, объединив всех вместе, взять в свои руки штурвал мира, отыскать саму пружину эволюции.

Тем, у кого хватает мужества признаться, что их надежды простираются до этого, я скажу, что они — лучшие из людей и что разница между научным исследованием и поклонением меньше, чем принято думать. Но они должны отметить следующий момент, учитывая который, мы постепенно придем к более полной форме научного завоевания и поклонения. Сколь бы далеко ни продвинулась наука в своем познании сущностного огня, как бы ни была она способна однажды переделать и завершить человеческий индивид, она все равно всегда будет стоять перед проблемой, как придать всем и каждому из

этих индивидов их конечное значение, объединив их в организованное всецелое.

Мегасинтез, сказали мы выше. Исходя из правильного понимания коллективного, мне кажется, не следует применять это слово ко всей совокупности людей как метафору или смягчая его смысл. Универсум необходимо является гомогенной величиной по своей природе и своим размерам. Но будет ли он оставаться гомогенным, если обороты его витков, поднимаясь все выше, потеряют некоторую степень своей реальности, свою плотность? Супра-, а не инфрафизической — таковой только может быть, чтобы сохранить связь со всем остальным, еще непоименованная сущность (Chose), которую должна выявить миру последовательная совокупность индивидов, народов и рас. Есть реальность, более глубокая, чем общий акт видения, в котором она выражается, более важная, чем общая способность к действию, из которой она возникла путем своего рода самозарождения. Имеется, и это следует предвидеть, сама реальность, образованная живым объединением мыслящих частиц.

Не означает ли это (вполне возможная вещь), что ткань универсума, став мыслящей, еще не закончила свой эволюционный цикл и что, следовательно, мы идем к какой-то новой критической точке впереди? Несмотря на свои органические связи, которые мы всюду обнаруживаем, биосфера образовала пока лишь совокупность дивергентных линий, свободных у концов. Изгибаясь под действием мышления, цепи замыкаются, и ноосфера стремится стать одной замкнутой системой, где каждый элемент в отдельности видит, чувствует, желает, страдает так же, как все другие, и одновременно с ними.

Гармонизированная общность сознаний, эквивалентная своего рода сверхсознанию. Земля не только покрывается мириадами крупинок мысли, но окутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально одну обширную крупинку мысли в космическом масштабе. Множество индивидуальных мышлений группируется и усиливается в акте одного единогодушного мышления.

Таков тот общий образ, в котором по аналогии и симметрично с прошлым мы можем научно представить себе человечество в будущем, то человечество, вне которого для земных требований нашего действия не открывается никакого земного исхода.

Уличному «здравому смыслу» и такой философии мира, для которой возможно лишь то, что всегда было, подобные перспективы кажутся невероятными. Но уму, освоившемуся с фантастическими размерами универсума, они кажутся, наоборот, совершенно естественными просто потому, что пропорциональны космическим громадам.

В направлении мысли, как и в направлении времени и пространства, может ли универсум окончиться иначе, как в безмерном?

Во всяком случае безусловно одно: стоит выработать совершенно реалистический взгляд на ноосферу и гиперорганическую природу социальных связей, как нынешнее состояние мира становится более понятным, ибо обнаруживается очень простой смысл в глубоких волнениях, колеблющихся в настоящий момент человеческий пласт. Двойной кризис, уже всерьез начавшийся в неолите и приближающийся к своему максимуму на нынешней Земле, прежде всего связан, об этом уже говорилось, с массовым сплочением (с «планетизацией», можно бы сказать) человечества: народы и цивилизации достигли такой степени периферического контакта, или экономической взаимозависимости, или психической общности, что дальше они могут расти, лишь взаимопроникая друг в друга. Но этот кризис связан также с тем, что мы присутствуем при громадном выходе наружу незанятых сил, возникших под комбинированным влиянием машины и сверхвозбуждения. Современный человек не знает, что делать со временем и с силами, которые он выпустил из своих рук. Мы стонем от этого избытка богатств. Мы кричим о «безработице». И мы чуть ли не пытаемся отеснить это сверхизобилие в материю, из которой оно вышло, не замечая, что этот противоестественный и чудовищный акт был бы невозможен.

Возрастающее сжатие элементов в недрах свободной энергии, которая также непрерывно возрастает.

Как не видеть в этом двойном феномене все те же два взаимосвязанных симптома скачка в «радиальное», то есть нового шага в возникновении духа!

Напрасно мы стремимся, не изменив наших привычек, урегулировать международные конфликты путем исправления границ или превратив в развлекательный «досуг» высвободившуюся активность человечества. Судя по ходу вещей, мы скоро сплущим друг друга, и что-то взорвется, если мы будем упорствовать в стремлении растворить в заботах о наших старых лачугах материальные и духовные силы, отныне скроенные соразмерно миру.

Новой области психической экспансии — вот чего нам не хватает и что как раз находится перед нами, если мы только поднимем глаза.

Мирное завоевание, радостный труд — они ждут нас по ту сторону всякой империи, противостоящей другим империям, во внутренней тотализации мира — в единомушном созидании Духа Земли.

Но почему же тогда в результате первого усилия к достижению этой великой цели нам кажется, будто мы удаляемся от нее?..

Причины скепсиса по отношению к человечеству, который в наши дни в среде «просвещенных» людей стало теперь модно афишировать, не носят

только показного характера. Даже если преодолеть интеллектуальные затруднения нашего ума в постижении коллективного и умении видеть его в пространстве — времени, остается другая форма колебания, может быть, более серьезная, связанная с отсутствием ныне цельного взгляда в человеческом мире. До конца XIX века его считали обетованной Землей. Мы думали тогда, что находимся накануне нового «золотого века», освещенного и организованного наукой, согретого братством. Но вместо этого снова начались все более глубокие и все более трагические разногласия. Идея Духа Земли возможна, даже, вероятно, теоретически оправдана и не противоречит опыту. Нет, человек никогда не сумеет превзойти человека, объединяясь с самим собой. Это утопия и ничего больше, от которой надо как можно скорее отказаться.

Для объяснения или устранения видимости неудачи, реальность которой не только повлекла бы за собой конец прекрасной мечты, но привела бы нас к выводу о коренной абсурдности универсума, нужно прежде всего заметить, что в подобном деле еще, безусловно, преждевременно говорить уже об опыте, о результатах опыта. Как! Жизни требовалось полмиллиона, может быть, миллион лет, чтобы от предгоминидов перейти к современному человеку, а мы начинаем отчаиваться оттого, что этот современный человек еще борется за освобождение самого себя, хотя прошло менее двух столетий, как он заметил над собой еще более высокое состояние! И здесь снова ошибочность перспективы. Первый шаг уже сделан, раз понята необъятность вокруг, позади и впереди нас. Но если к этому восприятию глубины (постараемся это понять) не добавлено восприятие медленности, то преобразование значений остается неполным и может породить в наших глазах лишь несуществующий мир. Каждому размеру свой ритм. И, значит, планетарному движению — планетарное величие. Не покажется ли нам человечество неподвижным, если за его историей не будет вырисовываться вся предыстория? Подобно этому, несмотря на почти взрывное ускорение ноогенеза на нашем уровне, мы не можем видеть трансформации Земли на наших глазах на протяжении одного поколения. Охладим наше нетерпение и успокоимся.

Вопреки обманчивой видимости человечество ныне может очень хорошо продвигаться вперед (и по многим признакам можно не без оснований предполагать, что оно продвигается) в окружающей нас действительности, но если оно это делает, то так, как все великое, то есть почти незаметно.

Этот момент имеет первостепенную важность, и мы никогда не должны терять его из виду. Однако установление этого момента еще не устраняет нашего самого большого опасения, ибо в конце концов еще недостаточно аргумента, что свет на горизонте кажется неподвижным. Важно, что

замеченные проблески как будто бледнеют. Если бы мы только могли считать себя просто неподвижными... Но не кажется ли иногда, что мы буквально наталкиваемся на нечто впереди или что нас даже отбрасывает назад как жертву неодолимых сил взаимоотталкивания и материализации?

Отталкивание. Уже говорилось о громадном сжатии, стискивающем на современной Земле человеческие частицы. Индивиды и народы географически и психологически исключительно сильно проникают друг в друга. Но странный факт, несмотря на интенсивность этих сил сближения, мыслящие единицы, видимо, не способны попасть в район их внутреннего притяжения. Исключая особые случаи, в которых играют роль или половые факторы, или временно какая-нибудь общая исключительная страсть, люди продолжают оставаться враждебными друг к другу или по крайней мере обособленными друг от друга. Как порошок, крупинки которого, как бы их ни сжимали, не вступают в молекулярный контакт, люди всем своим существом, изо всех сил отстраняют и отталкивают друг друга. Если только — что еще хуже — их масса не соединится таким образом, что вместо ожидаемого духа возникает новая волна детерминизма, то есть материальности. Материализация. Здесь я думаю не только о законах больших чисел, которые по структуре подчиняют каждое вновь образованное множество, каковы бы ни были его скрытые конечные цели. Как и всякая другая форма жизни, человек, чтобы стать полностью человеком, должен был бесчисленно умножиться. Но случая и вероятности, каково бы ни было направление этой игры. Неуловимые течения — от моды и денежных курсов до политических и социальных революций — делают каждого из нас рабом смутного возбуждения человеческой массы. Будучи одухотворенным в своих элементах, как мы это предполагаем, всякое соединение сознаний, пока оно не гармонизировано, автоматически окутывается на своем уровне поверх всех других форм материи покровом «неоматерии», материи, этого «тангенциального» облика всякой живой массы, находящейся в состоянии объединения. Конечно, этим условиям нам надо противодействовать. Но с чувством удовлетворения от сознания того, что они — лишь знак и цена прогресса. Но что сказать, напротив, о другом рабстве, которое увеличивается в мире соразмерно самим нашим усилиям организоваться?

Ни в какой другой век своей истории человечество не было столь оснащено и не делало стольких усилий, чтобы привести в порядок свои множества. «Движения масс». Это уже не орды, вышедшие потоками из лесов Севера и степей Азии. А как хорошо сказано: соединенный научно «людской миллион». Людской миллион в шеренгах, на парадных площадях. Людской миллион, стандартизированный на заводе. Моторизированный людской

миллион... И все это приводит лишь к самому ужасному порабощению! Кристалл вместо клетки. Муравейник вместо братства. Вместо ожидаемого скачка сознания — механизация, которая как будто неизбежно вытекает из тотализации...

Даже при таком глубоком нарушении правил ноогенеза я утверждаю, что мы должны не отчаиваться, а вновь рассмотреть самих себя. Когда какая-либо сила выходит из-под контроля, разве не принимается инженер, ничуть не ставя под сомнение ее мощь, опять за расчеты, чтобы найти лучший способ управлять ею? Несмотря на свою чудовищность, не деформирует ли современный тоталитаризм нечто весьма великолепное и не близок ли он к истине? Невозможно усомниться — великая машина человечества создана, чтобы действовать, и она должна действовать, производя сверхизобилие духа. Если она не функционирует или, точнее, если она порождает лишь материю, то, значит, она работает на обратном ходу...

В противоположность «первобытным» людям, которые олицетворяли все, что движется, или даже первым грекам, которые обожествляли все стороны и силы природы, современный человек испытывает потребность деперсонализировать (или обезличить) то, чем он более всего восхищается. Имеются две причины этой тенденции. Первая из них — анализ, это чудесное орудие научного исследования, которому мы обязаны всем нашим прогрессом, но который, распутывая один синтез за другим, упускает одну за другой все души и в конечном счете оставляет нас с грудой демонтированных винтиков и рассеянных частиц. Вторая причина — открытие мира звездного объекта, настолько обширного, что всякая соизмеримость между нашим существом и размерами окружающего нас космоса кажется упраздненной. Кажется, существует лишь одна реальность, способная преуспеть в этом и обнять одновременно и это бесконечно малое, и это бесконечно громадное, — энергия, подвижная универсальная сущность, откуда все возникает и куда все возвращается, как в океан. Энергия, новый дух. Энергия, новый бог. У омеги мира, как и у его альфы, — безличное.

Под влиянием этих впечатлений мы как бы потеряли вместе с уважением к личности понимание ее настоящей природы. Сосредоточиться на себе, быть в состоянии сказать «я» — это в конечном счете рассматривается нами как привилегия (или скорее недостаток) индивида в той мере, в какой он, замыкаясь от остального, становится антиподом целого. Двигаясь в обратном направлении, к коллективу и универсуму, то есть к тому, что наиболее реально и прочно в мире, «Его», думается нам, идет на убыль и аннулируется. Личность — специфически корпускулярное и эфемерное свойство, тюрьма, из которой нужно стремиться бежать...

Вот примерно где мы находимся сегодня интеллектуально.

Но если попытаться до конца следовать логике и не нарушать последовательности фактов, к чему я стремлюсь в этом очерке, то не к совершенно ли противоположной перспективе закономерно приведут нас понятия пространства — времени и эволюции?..

Эволюция, признали и допустили мы, — это восхождение к сознанию. Это не оспаривается даже самыми ярыми материалистами или по крайней мере последовательными агностиками, гуманистами. Значит, эволюция должна достигать кульминации впереди в каком-то высшем сознании.

Но это сознание, именно как высшее, не должно ли нести в себе максимум того, что составляет совершенство нашего сознания — светящейся сосредоточенности в себе? Продолжать кривую гоминизации к диффузному состоянию — очевидная ошибка! Мысль может экстраполироваться лишь в направлении сверхмышления, то есть сверхперсонализации. Иначе как она сможет накопить наши достижения, которые все лежат в области мысли? При первом столкновении мы отступаем перед ассоциацией Ego с тем, что является целым. Диспропорция между двумя членами нам кажется чересчур явной, почти до смешного. Но мы недостаточно подумали о триедином свойстве, которым обладает каждое сознание: 1) все частично сосредоточивать вокруг себя; 2) все больше сосредоточиваться в себе; 3) путем этого самого сверхсосредоточения присоединиться ко всем другим центрам, окружающим его.

Не переживаем ли мы в каждый момент опыт универсума, необъятность которого все более просто накапливается в каждом из нас под действием наших чувств и нашего разума? И в происходящем созидании с помощью науки и философии, коллективного человеческого «Weltanschauung» [30], в чем каждый из нас принимает участие и чему содействует, не чувствуем ли мы первые симптомы объединения еще более высокого порядка, возникновения какого-то уникального очага из совокупного огня миллионов элементарных очагов, разбросанных по поверхности мыслящей Земли?

Все наши трудности и взаимные отталкивания, связанные с противопоставлением целого и личности, исчезли бы, если бы мы только поняли, что по структуре ноосфера и вообще мир представляют собой совокупность, не только замкнутую, но и имеющую центр. Пространство — время необходимо конвергентно по своей природе, поскольку оно содержит в себе и порождает сознание. Следовательно, его безмерные поверхности, двигаясь в соответствующем направлении, должны снова сомкнуться где-то впереди в одном пункте, назовем его омегой, который и сольет, и полностью их поглотит в себе. Какой бы огромной ни была сфера мира, она существует и в

конечном счете постигается лишь в том направлении, в котором (будь то вне пространства и времени) смыкаются ее линии. Более того, чем громадней эта сфера, тем более богатым и, значит, более сознательным выступает пункт, в котором концентрируется охватываемый им «объем бытия»: поскольку дух в нашем понимании — это в сущности способность к синтезу и организации.

С этой точки зрения универсум, нисколько не теряя своей громадности и, значит, не антропоморфизируясь, окончательно обретает облик, и тогда, чтобы его осмыслить, испытать его действия и воздействовать на него, надо смотреть за пределы наших душ, а не в обратном направлении. В перспективах ноогенеза время и пространство действительно очеловечиваются, или, скорее, сверхчеловечиваются. Отнюдь не исключая друг друга, универсум и личное (то есть «центрированное») возрастают в одном и том же направлении и достигают кульминации друг в друге одновременно.

Значит, неверно искать продолжение нашего бытия и ноосферы в безличном. Универсум — будущее — может быть лишь сверхличностью в пункте Омега...

Согласно определению, в Омеге суммируется и собирается в своем совершенстве и в своей целостности большое количество сознания, постепенно выделяемого на Земле ноогенезом. Это уже установлено. Но что означает это на первый взгляд совершенно простое выражение — «суммирование» сознания и что из него следует?

Если послушать учеников Маркса, то человечеству достаточно накапливать последовательные достижения, которые оставляет каждый из нас после смерти: наши идеи, открытия, творения искусств и наш пример, чтобы возвыситься и оправдать накапливаемые на нас ограничения. Не является ли все это нетленное лучшей частью нашего существа? Но поразмыслим немного. И мы увидим, что для универсума, по гипотезе признанного «собирателем и хранителем сознания», подобная операция, если бы она ограничилась собиранием этих посмертных останков, была бы страшным расточительством. То, что излучается каждым из нас и переходит в человеческую массу в виде открытий, воспитания и всякого рода изречений, — это я стремился в должной степени выявить, показывая его филетическое значение, чтобы меня не заподозрили в его недооценке. Но, полностью соглашаясь с этим хорошо обоснованным положением, я вынужден также признать, что таким вкладом в общность мы передаем далеко не самое ценное, в самых благоприятных случаях нам удастся передать другим лишь тень самих себя. Наши творения? Но какое из человеческих творений имеет самое большое значение для коренных интересов жизни вообще, если не создание каждым из нас в себе абсолютно оригинального центра, в котором универсум осознает себя

уникальным, неподражаемым образом, а именно нашего «я», нашей личности? Более глубокий, чем все его лучи, сам фокус нашего сознания — вот то существенное, что должен вернуть себе Омега, чтобы быть действительно Омегой. Но это существенное мы не можем отдать другим, как мы даем пальто или передаем факел, ибо мы — само пламя. Чтобы передать себя, мое «я» должно продолжать существовать в том, что оно отдает, иначе дар исчезнет. Из этого следует неизбежный вывод, что сосредоточение сознательного универсума было бы немислимым, если бы одновременно со всей сознательностью (Conscient) он не собрал в себе все отдельные сознания, при этом каждое сознание продолжает сознавать себя в конце операции, и даже — это требуется хорошо усвоить — каждое из них становится там больше собой и, значит, тем больше отличается от других, чем больше оно приближается к ним в Омеге.

Не только сохранение, но и возвеличивание элементов посредством конвергенции.

Поистине — что проще и что более согласно с тем, что нам известно?

В любой области — идет ли речь о клетках тела или о членах общества или об элементах духовного синтеза — осуществляется дифференцированное единство. Части усовершенствуются и завершают себя во всяком организованном целом. Пренебрегая этим универсальным правилом, пантеизм столько раз вводил нас в заблуждение культом великого целого, в котором индивиды терялись, как капли воды, растворялись, как крупницы соли в море. Примененный к случаю суммирования сознаний закон единения освобождает нас от этой опасной и постоянно возрождающейся иллюзии.

Нет, сливаясь по линии своих центров, крупинки сознания не стремятся потерять своей индивидуальности и смешаться. Напротив, они подчеркивают глубину и непередаваемость своего Его. Чем больше все вместе они становятся другим, тем больше они становятся «самими собой». Может ли произойти иное, если они погружаются в Омегу? Может ли центр растворить? А вернее, не состоит ли как раз его способ растворения в сверхсосредоточении?

Таким образом, под комбинированным влиянием двух факторов — существенной способности сознаний к смешиванию (*immisoibilile*) и естественного механизма всякого объединения — единственный облик, в котором можно правильно выразить конечное состояние мира, находящегося в процессе психического сосредоточения, — это система, единство которой совпадает с высшей ступенью гармонизированной сложности. Поэтому не следует представлять себе Омегу как просто центр, возникающий из слияний элементов, которые он собирает или аннулирует в себе. По структуре Омега, если его рассматривать в своем конечном принципе, может быть лишь

отчетливым центром, сияющим в центре системы центров. Группировка, в которой персонализация всецелого и персонализация элементов достигают своего максимума, без смешивания и одновременно под влиянием верховного автономного очага единения, — таков единственный образ, который вырисовывается, если мы попытаемся логически до конца применить к совокупности крупинок мысли понятие общности.

И здесь выступают мотивы одновременно рвения и бессилия, сопровождающих всякое эгоистическое решение жизни. Эгоизм, индивидуальный или расовый, прав, когда вдохновляется образом индивида, который поднимается вверх в соответствии с принципами жизни, развивая до предела собственное, уникальное и непередаваемое содержание. Значит, он чувствует верно. Единственная ошибка, которая с самого начала уводит его с правильного пути, состоит в смешивании индивидуальности и личностности. Стремясь как можно больше отделиться от других элементов, он индивидуализируется, но, индивидуализируясь, он падает опять и стремится увлечь мир назад, к множеству, к материи. В действительности он уменьшается и теряется. Чтобы быть полностью самими собой, нам надо идти в обратном направлении — в направлении конвергенции со всем остальным, к другому. Вершина нас самих, венец нашей оригинальности — не наша индивидуальность, а наша личность, а эту последнюю мы можем найти в соответствии с эволюционной структурой мира, лишь объединяясь между собой. Нет духа без синтеза. Все тот же самый закон, сверху донизу. Настоящее Его возрастает обратно пропорционально «эготизму». По образу Омеги, который его привлекает, элемент обретает личность, лишь универсализируясь...

Однако это верно лишь при одном очевидном и существенном условии. Из предшествующего анализа вытекает, что для действительной персонализации человеческих частиц под творческим влиянием единения они не должны соединяться любым способом. В самом деле, поскольку речь идет о синтезе центров, то во взаимный контакт эти частицы должны вступать центрами и не иначе.

Значит, из различных форм психической взаимодействия, одушевляющей ноосферу, нам необходимо выявить, уловить и развить прежде всего «межцентровые» по своей природе силы, если мы хотим эффективно содействовать происходящему в нас прогрессу эволюции...

Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М.: Изд-во «Весь Мир», 2004. – С. 23-36.

Мы живем в мире преобразований, затрагивающих практически все, что бы мы ни делали. Плохо это или хорошо, нас заталкивают в рамки глобального

порядка, суть которого никто по-настоящему не понимает, но воздействие ощущает на себе каждый.

Возможно, слово «глобализация» звучит не слишком привлекательно и элегантно. Но если мы хотим понять, какие перспективы ждут нас на рубеже веков, игнорировать его нельзя. Я часто выступаю с лекциями за рубежом. В любой стране, где бы я ни побывал в последнее время, активно обсуждается проблема глобализации. Во Франции ее называют *mondialisation*. В Испании и Латинской Америке — *globalizacion*. В Германии — *Globalisierung*.

Повсеместное распространение самого термина свидетельствует о масштабе явлений, которые он обозначает. Каждый «гуру» из мира бизнеса говорит о глобализации. Ни одно выступление политика не обходится без ссылок на нее. Однако еще в конце 1980-х гг. этот термин практически не употреблялся ни в научной литературе, ни в повседневной речи. Он появился из ниоткуда, но присутствует почти везде.

Учитывая столь внезапную популярность, не стоит удивляться, что смысл этого понятия не всегда ясен, или что оно вызывает негативную реакцию среди интеллектуалов. Глобализация как-то связана с тезисом о том, что теперь все мы живем в едином мире, — но каким именно образом, и правильна ли сама эта идея? В ходе дискуссий, возникших в последние годы, разные эксперты высказывают чуть ли не диаметрально противоположные точки зрения относительно глобализации. Некоторые ставят под вопрос само понятие как таковое. Их я называю скептиками.

По мнению скептиков, все разговоры о глобализации — не больше чем болтовня, сотрясение воздуха. При всех своих преимуществах, проблемах и недостатках глобальная экономика не несет в себе особой новизны по сравнению с предыдущими периодами. Мир продолжает развиваться в основном так же, как он развивается уже много лет.

С внешней торговлей, утверждают скептики, связан лишь незначительный процент национального дохода большинства стран. Более того, в международных экономических связях значительное место занимает межрегиональный обмен, который нельзя назвать по-настоящему глобальным. Так, страны Европейского Союза торгуют в основном друг с другом. Это относится и к другим крупнейшим торговым «блокам» — например Азиатско-Тихоокеанскому или Североамериканскому.

Другие — назовем их радикалами — занимают совершенно иную позицию. Радикалы не только считают глобализацию абсолютно реальным явлением, но и утверждают, что ее последствия ощущаются повсеместно. Мировой рынок, говорят они, сегодня куда более развит, чем даже в 1960-е или 1970-е гг.; национальные границы для него не существуют. Страны утратили

большую часть своего прежнего суверенитета, а политики — большинство возможностей влиять на события. Неудивительно, что политические лидеры больше не пользуются ничьим уважением, а их заявления никого особенно не интересуют. Эпохе суверенных государств пришел конец. Отдельные страны, как выразился японский специалист по бизнесу Кеничи Омае, превратились просто в «фикцию». Ученые вроде Омае рассматривают экономические трудности, возникшие в ходе Азиатского кризиса 1998 г., как проявление реальности глобализации, пусть и в ее разрушительном аспекте.

По своим политическим убеждениям большинство скептиков относятся к левому крылу, прежде всего к «старым левым». Ведь если глобализация по сути — миф, то значит правительства по-прежнему способны контролировать происходящее в экономике, и государство всеобщего благосостояния остается нерушимым. Понятие глобализации, утверждают скептики, выдумали идеологи свободного рынка, выступающие за демонтаж системы социального обеспечения и сокращение государственных расходов. Все происходящее — это в лучшем случае повторение общемировой ситуации столетней давности. В конце XIX в. уже существовала открытая глобальная экономика и широкомасштабная торговля, в том числе валютные операции.

Ну и кто же прав в этом споре? По-моему, правы радикалы. Сегодня уровень международной торговли намного выше, чем когда-либо раньше, и в ней задействован гораздо более широкий набор товаров и услуг. Но главное отличие заключается в интенсивности финансовых потоков и движения капиталов. Сегодняшняя мировая экономика, привязанная к «электронным деньгам» — существующим только в виде цифр на экране компьютера — не имеет аналогов в прошлом.

В рамках этой глобальной электронной экономики руководство фондов, банки, корпорации и миллионы индивидуальных инвесторов способны одним щелчком мышки переводить громадные объемы капиталов из одной части света в другую. И эти их действия могут привести к дестабилизации экономики стран, чье положение представлялось абсолютно устойчивым — как это случилось в ходе азиатских событий.

Объем международных финансовых операций обычно исчисляется в долларах США. С точки зрения большинства людей миллион долларов — это большие деньги. Если эту сумму представить в виде стопки стодолларовых купюр, ее высота будет равна восьми дюймам. Такая же стопка в миллиард долларов — другими словами, в тысячу миллионов будет выше собора Св. Павла. Стопка в триллион долларов — миллион миллионов — достигнет высоты в 120 миль: это в 20 раз выше Эвереста.

Сегодня же на глобальных валютных рынках ежедневно обращаются суммы, намного превышающие триллион долларов. Это — гигантский рост даже по сравнению с концом 1980-х гг., не говоря уже о более отдаленных временах. Стоимость денег у нас в карманах или на банковских счетах поминутно меняется в соответствии с колебаниями этих рынков.

Поэтому я без всяких сомнений утверждаю, что глобализация в том виде, в каком мы с ней сталкиваемся, — во многом явление не только новое, но и революционное. И все же мне кажется, что ни скептики, ни радикалы не осознали должным образом суть самого этого явления и тех последствий, что оно нам несет. Обе группировки рассматривают его почти исключительно с экономической точки зрения. А это ошибка. Глобализация охватывает не только экономическую, но и политическую, технологическую, культурную сферы. Больше всего на нее повлияли события, связанные с развитием систем коммуникаций, которые произошли совсем недавно, в конце 1960-х гг.

В середине XIX в. художник-портретист из Массачусетса Сэмюэл Морзе передал по электрическому телеграфу первое сообщение: «Что сотворил Господь?» Это стало началом нового этапа мировой истории. До этого, чтобы передать любое сообщение, его кто-то должен был непосредственно доставить. Однако появление спутниковой связи означало не менее драматичный разрыв с прошлым. Первый коммерческий спутник был запущен лишь в 1969 г. Теперь на околоземной орбите находятся более 200 таких спутников, и каждый из них передает огромные объемы информации. Впервые в истории стала возможной мгновенная связь между противоположными точками земного шара. В последние годы ускорилось и развитие других видов электронной связи, все более интегрированной со спутниковыми системами. До конца 1950-х гг. кабельной телефонной связи через Атлантический или Тихий океаны вообще не существовало. По первому телефонному кабелю можно было передавать около 100 разговоров одновременно. Сегодняшние передают более миллиона.

Первого февраля 1999 г., примерно через 150 лет после того, как Морзе изобрел систему точек и тире, азбука Морзе сошла со сцены. Она перестала использоваться в качестве средства связи на море. Ей на смену пришла система, использующая спутниковые технологии, с помощью которой можно мгновенно установить местонахождение любого судна, терпящего бедствие. Большинство стран заблаговременно подготовились к этому переходу. Французы, например, перестали пользоваться азбукой Морзе в своих территориальных водах еще в 1997 г., обставив это решение с чисто галльским колоритом: «Всем, всем, всем. Это наш последний привет перед тем, как мы умолкнем навеки»?

Мгновенная электронная связь — не просто способ ускоренной передачи информации или новостей. Ее существование меняет саму жизнь человека,

неважно, богат он или бедняк. Если внешность Нельсона Манделы нам знакома лучше, чем лицо соседа, живущего напротив, значит, что-то изменилось в самом характере нашей повседневности.

Нельсон Мандела — мировая знаменитость, а само понятие «знаменитость» во многом является порождением новых коммуникационных технологий. С каждой волной инноваций распространение медийных технологий ускоряется. Понадобилось 40 лет, чтобы количество радиослушателей в Соединенных Штатах достигло 50 миллионов. А число пользователей персональных компьютеров достигло этой цифры уже через 15 лет после их разработки. Когда же появился Интернет, число американцев, регулярно выходящих в «сеть», выросло до 50 миллионов всего за каких-то 4 года.

Было бы неверно думать, что глобализация затрагивает лишь крупные системы, такие, как мировые финансы. Глобализация касается не только того, что находится «где-то там» далеко и не связано с жизнью конкретного человека. Это явление находится в «непосредственной близости» и от нас, воздействуя на самые интимные и личные аспекты нашей жизни. Может показаться, что, скажем, идущая во многих странах дискуссия о семейных ценностях никак не связана с влиянием глобализации. Но это не так. Во многих регионах мира традиционные семейные структуры переживают трансформацию, или находятся под ударом, особенно в связи со стремлением женщин к большему равноправию. Насколько нам известно, в истории еще не существовало общества, где женщины и мужчины обладали примерно равными правами. Так что в повседневной жизни происходит настоящая революция, последствия которой ощущаются по всему миру в самых разных областях — от трудовых отношений до политики.

Таким образом, глобализация — это не один процесс, а сложное сочетание целого ряда процессов. Развиваются они противоречиво или даже в противоположных направлениях. Большинство людей считает, что глобализация — это когда полномочия и влияние просто «выхватываются» из рук местных сообществ и государств и переносятся на международный уровень. Действительно, одно из ее последствий состоит именно в этом. Суверенные государства утрачивают часть экономических полномочий, которыми они прежде обладали. Но глобализация приводит и к противоположному результату. Она «тянет одеяло» не только вверх, но и вниз, порождая новые требования об автономии на местах. Это явление весьма удачно охарактеризовал американский социолог Дэниел Белл, заявив, что масштаб государства становится не только слишком мал для решения крупных проблем, но и слишком велик для решения малых.

Глобализация является причиной возрождения местной культурной идентичности во многих регионах мира. Ответ на вопрос, почему, к примеру, шотландцы стремятся получить больше самостоятельности в рамках Соединенного Королевства, а в Квебеке существует мощное сепаратистское движение, следует искать не только в их историко-культурных традициях. Местный национализм оживляется в ответ на глобализационные тенденции, на ослабление контроля со стороны традиционного государства.

Натиск глобализации идет и «по горизонтали». Она создает новые экономические и культурные зоны внутри одной страны, или в рамках нескольких стран. Среди примеров — регион Гонконга, север Италии и Силиконовая долина в Калифорнии. Или возьмем регион Барселоны. Область, окружающая Барселону в северной Испании, простирается и на территорию Франции. Каталония, где находится Барселона, глубоко интегрирована в Европейский Союз. Она является частью Испании, но ориентирована и на внешний мир.

Эти изменения обусловлены рядом факторов, часть из которых носит структурный характер, а часть — более конкретный и исторический. Конечно, одной из движущих сил процесса является влияние экономики — особенно глобальной финансовой системы. Но экономический фактор — не природная стихия. Он определяется развитием технологий, распространением культуры, а также решениями правительств о либерализации и дерегулировании экономики своих стран.

Крах советского коммунизма усилил развитие этих процессов: теперь за их рамками не осталось ни одной сколько-нибудь значительной группировки государств. Этот крах произошел отнюдь не случайно. Глобализация позволяет понять, почему и как советский коммунизм пришел к концу. Темпы роста в бывшем Советском Союзе и восточноевропейских государствах были сравнимы с аналогичными показателями на Западе примерно до начала 1970-х гг. После этого СССР и его союзники начали быстро отставать. Советская коммунистическая система, с ее упором на государственные предприятия и тяжелую промышленность, была неконкурентоспособна в рамках глобальной электронной экономики. Контроль над идеологией и культурой, на котором основывалась политическая власть коммунистических режимов, просто не мог не рухнуть в эпоху глобальных СМИ.

Правящие режимы СССР и восточноевропейских стран не могли помешать своим гражданам слушать западные радиостанции и смотреть телепередачи. Телевидение сыграло самую непосредственную роль в революциях 1989 г., с полным основанием получивших название первых «телевизионных революций». Демонстрации протеста, происходившие в одних странах,

телезрители из других стран видели на своих экранах, после чего многие из них сами выходили на улицу.

Конечно, глобализация развивается неравномерно, и ее последствия далеко не всегда благотворны. Многим людям за пределами Европы и Северной Америки она до боли напоминает вестернизацию — или даже американизацию, ведь США сегодня остались единственной сверхдержавой, занимающей господствующие позиции на мировой арене в экономическом, культурном и военном отношении. Многие из самых заметных культурных символов глобализации связаны с Америкой — «кока-кола», «Макдональдс», Си-Эн-Эн.

Штаб-квартиры большинства гигантских транснациональных корпораций также находятся в США. Все остальные связаны с другими богатыми странами, а отнюдь не с бедными регионами мира. Согласно пессимистическому взгляду на глобализацию, она в основном касается промышленно развитого Севера, а развивающиеся страны Юга играют в ней очень незаметную и неактивную роль. Она рассматривается как процесс разрушения местных культур, усиления неравенства в мире и ухудшения положения обездоленных. Глобализация, утверждают некоторые, создает мир победителей и побежденных, причем к первой, процветающей категории, относятся немногие, а большинство обречено жить в нищете и отчаянии.

Действительно, статистика просто ужасает. Доля беднейших 20% населения мира в совокупном общемировом доходе с 1989 по 1998 г. снизилась с 2,3 до 1,4%. Доля самых богатых 20%, наоборот, возросла. В 20 африканских странах к югу от Сахары доход на душу населения в реальном исчислении снизился по сравнению с концом 1970-х гг. Во многих менее развитых странах нормы в области безопасности и экологии занижены или практически отсутствуют. Некоторые транснациональные корпорации продают там товары, распространение которых в промышленно развитых странах ограничено или запрещено — некачественные лекарства, вредные пестициды или сигареты с высоким содержанием смол и никотина. Это, конечно, не «всемирное братство», а всемирное пиратство.

Наряду с экологической опасностью, с которой он, кстати, тесно связан, рост неравенства является самой серьезной проблемой, стоящей перед мировым сообществом. Однако не стоит взваливать всю вину на богатых. Краеугольным камнем моей аргументации является тот факт, что глобализация сегодня лишь отчасти означает вестернизацию. Конечно, страны Запада или промышленно развитые страны в целом по-прежнему обладают гораздо большим влиянием на обстановку в мире, чем менее богатые государства. Но глобализация становится все более децентрализованным процессом — она неподконтрольна

ни одной группе государств, а уж тем более крупным корпорациям. В западных странах ее последствия ощущаются не меньше, чем где-либо еще.

Это относится и к глобальной финансовой системе, и к переменам, затрагивающим характер управления в целом. Все более распространенным явлением становится так называемая «колонизация наоборот». Колонизация наоборот означает влияние стран, не относящихся к Западу, на развитие событий в западных странах. Примеров тому множество — взять хотя бы «латиноамериканизацию» Лос-Анжелеса, возникновение глобально ориентированного высокотехнологичного сектора в Индии или продажу бразильских телепрограмм в Португалию.

Является ли глобализация силой, служащей всеобщему благу? На этот вопрос не существует простого ответа, учитывая сложный характер самого явления. Люди, задающие его и обвиняющие глобализацию в углублении неравенства в мире, как правило, имеют в виду экономическую глобализацию, а в ее рамках — свободу торговли. Сегодня, конечно, совершенно очевидно, что свобода торговли не является однозначным благом. Особенно это касается ее последствий для развивающихся стран. Открытие страны или каких-то ее регионов для свободной торговли может подорвать местную экономику. Территория, попадающая в зависимость от нескольких видов продукции, реализуемых на мировом рынке, весьма уязвима к колебаниям цен и технологическим изменениям.

Торговля, как и другие формы экономического развития, всегда нуждается в институциональных структурах. Рынки невозможно создать чисто экономическими методами, и то, до какой степени экономика данной страны должна открыться перед мировым рынком, зависит от ряда критериев. Однако противостояние экономической глобализации и внедрение протекционизма в экономике — это ошибочная тактика как для богатых, так и для бедных стран. В определенные периоды и для определенных стран протекционизм, возможно, является необходимостью. На мой взгляд, власти Малайзии, например, поступили правильно, введя в 1998 г. контрольный механизм для предотвращения оттока капиталов из страны. Но протекционистская политика, осуществляемая на постоянной основе, не способствует развитию бедных стран, а если это делают богатые государства, результатом становится создание враждующих торговых блоков.

Споры относительно глобализации, о которых я упомянул вначале, в основном сосредоточиваются на ее последствиях для суверенных государств. Сохранили государства, а значит и их политические лидеры, свое могущество, или ситуацию в мире сегодня все больше определяют совершенно иные силы? Нет, государства еще обладают могуществом и роль политических лидеров в

мире по-прежнему велика. И в то же время роль суверенного государства меняется у нас на глазах. Экономическая политика на уровне государства уже не обладает той же эффективностью, что и прежде. И, что еще важнее, сегодня, когда прежние формы геополитики устаревают, государствам необходимо пересмотреть свою идентичность в целом. Хотя это и спорная точка зрения, я считаю, что после окончания «холодной войны» у большинства стран больше не осталось врагов. Ну кого можно считать врагами Британии, Франции или Бразилии? Война в Косово не была межгосударственным конфликтом. Здесь традиционный территориальный национализм столкнулся с интервенционизмом нового типа, основанным на моральных соображениях.

Сегодня государствам угрожают риски и опасности, а не враги, что коренным образом меняет саму их природу. И это относится отнюдь не только к государству. Повсюду мы видим институты, которые внешне выглядят так же, как и раньше, и носят те же названия, но абсолютно изменились изнутри. Мы продолжаем говорить о государстве, семье, работе, традициях, природе, как будто эти понятия остались теми же, что и прежде. Но это не так. Прежней осталась скорлупа, внешняя оболочка, но внутри они изменились — и это происходит не только в США, Великобритании или Франции, но практически везде. Я называю их "институты-пустышки". Это институты, уже не соответствующие задачам, которые они призваны выполнять.

Набирая силу, изменения, которые я охарактеризовал в данной главе, создают нечто беспрецедентное — глобальное космополитичное общество. Мы — первое поколение людей, живущих в этом обществе, чьи контуры просматриваются пока довольно смутно. Оно потрясает основы нашего традиционного образа жизни, где бы мы ни находились. На данный момент это еще не мировой порядок, определяемый коллективной волей людей. Нет, его становление носит анархический, случайный характер, на него влияют множество разных факторов.

Этот порядок не назовешь устоявшимся и стабильным: он полон тревог и раздирается глубокими противоречиями. Многие из нас ощущают себя игрушкой в руках сил, которые нам неподвластны. Способны ли мы подчинить их своей воле? По-моему, да. Переживаемое нами ощущение бессилия — не признак нашей собственной слабости, а отражение недееспособности наших институтов. Надо реформировать те институты, что уже имеются, или создать новые. Ведь глобализация сегодня — не случайное явление в нашей жизни. Это изменение самих ее основ. Это — наш образ жизни.

VII. НАПРАВЛЕННОСТЬ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА

Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936. С.3 — 10, 5 — 16, 220 — 221, 227, 248, 255 — 256.

Человек рождается со способностью получать ощущения, замечать и различать в своих восприятиях составляющие их простейшие ощущения, удерживать, распознавать, комбинировать, сохранять или воспроизводить их в своей памяти, сравнивать между собой эти сочетания, схватывать то, что есть между ними общего, и то, что их различает, определять признаки всех этих объектов, чтобы легче их понять и облегчить себе процесс новых сочетаний.

Эта способность развивается в нем под воздействием внешних вещей, т. е. благодаря наличию известных сложных ощущений, постоянство которых, выражающееся в тождестве их соединений или в законах их изменений, не зависит от него. Он упражняет также эту способность посредством общения с себе подобными индивидами, наконец, при помощи искусственных средств, которые люди, вслед за первым развитием этой самой способности, начали изобретать.

Ощущения сопровождаются удовольствием или страданием. Человеку также свойственна способность преобразовывать эти мгновенные впечатления в длительные переживания, приятные или мучительные, испытывать эти чувства, видя или вспоминая радости или страдания других существ, наделенных чувствительностью. Наконец, эта способность, соединенная со способностью образовывать и сочетать идеи, порождает между людьми отношения интереса и долга, с которыми по воле самой природы связаны самая драгоценная доля нашего счастья и самая скорбная часть наших бедствий.

Если ограничиваться наблюдением, познанием общих фактов и неизменных законов развития этих способностей, того общего, что имеется у различных представителей человеческого рода, то налицо будет наука, называемая метафизикой.

Но если рассматривать то же самое развитие с точки зрения результатов относительно массы индивидов, сосуществующих одновременно на данном пространстве, и если проследить его из поколения в поколение, то тогда оно нам представится как картина прогресса человеческого разума.

Этот прогресс подчинен тем же общим законам, которые наблюдаются в развитии наших индивидуальных способностей, ибо он является результатом этого развития, наблюдаемого одновременно у большого числа индивидов,

соединенных в общество. Но результат, обнаруживаемый в каждый момент, зависит от результатов, достигнутых в предшествовавшие моменты, и влияет на те, которые должны быть достигнуты в будущем.

Эта картина таким образом является исторической, ибо, подверженная непрерывным изменениям, она создается путем последовательного наблюдения человеческих обществ в различные эпохи, которые они проходят.

Она должна представить порядок изменений, выявить влияние, которое оказывает каждый момент на последующий, и показать, таким образом, в видоизменениях человеческого рода, в непрерывном его обновлении в бесконечности веков путь, по которому он следовал, шаги, которые он сделал, стремясь к истине или счастью. Эти наблюдения над тем, чем человек был, над тем, чем он стал в настоящее время, помогут нам затем найти средства обеспечить и ускорить новые успехи, на которые его природа позволяет ему еще надеяться.

Такова цель предпринятой мной работы, результат которой должен заключаться в том, чтобы показать путем рассуждения и фактами, что не было намечено никакого предела в развитии человеческих способностей, что способность человека к совершенствованию действительно безгранична, что успехи в этом совершенствовании отныне независимы от какой бы то ни было силы, желающей его остановить, имеют своей границей только длительность существования нашей планеты, в которую мы включены природой. Без сомнения, прогресс может быть более или менее быстрым, но никогда развитие не пойдет вспять; по крайней мере, до тех пор, пока земля будет занимать то же самое место в мировой системе и пока общие законы этой системы не вызовут на земном шаре ни общего потрясения, ни изменений, которые не позволили бы более человеческому роду на нем сохраняться, развернуть свои способности и находить такие же источники существования.

Человеческий род на первой стадии цивилизации представлял собой общество с небольшим числом людей, существовавших охотой и рыболовством, обладавших примитивным искусством изготовлять оружие и домашнюю утварь, строить или копать себе жилища, но уже владевших языком для выражения своих потребностей и небольшим числом моральных идей, лежавших в основе общих правил их поведения; живя семьями, они руководствовались общепринятыми обычаями, заменявшими им законы, и имели даже несложную форму правления.

Понятно, что неуверенность и трудность борьбы за существование, вынужденное чередование крайнего утомления и абсолютного отдыха не позволяли человеку располагать тем досугом, при котором, работая мыслью, он мог бы обогащать свой ум новыми сочетаниями идей. Способы удовлетворения

потребностей настолько зависели от случая и времени года, что не были в состоянии породить с пользой промышленность, развитие которой могло бы продолжаться; и каждый ограничивался усовершенствованием своей ловкости или личного искусства.

Таким образом, прогресс человеческого рода должен был быть тогда очень медленным; лишь изредка, благоприятствуемое необычайными обстоятельствами, человечество могло иметь поступательное движение. Между тем средства существования, получаемые от охоты, рыболовства, плодов непосредственно от земли, заменяются пищей, доставляемой животными, которых человек приручил, умеет сохранять и размножать. К скотоводству, далее, присоединяется примитивное земледелие: человек не удовлетворяется более плодами или растениями, которые он находит, он научается из них создавать запасы, собирать их вокруг себя, сеять или разводить и содействовать их воспроизведению при помощи обработки земли.

Собственность, которая первоначально ограничивается собственностью на убитых животных, оружие, сети, домашнюю утварь, распространяется сначала на стада, а затем на землю, которую человек распахал и обрабатывает. Со смертью главы эта собственность, естественно, переходит к семье. Некоторые владеют излишками, поддающимися сохранению. Если излишки значительны, они порождают новые потребности, если они выражаются в одном предмете, в то время как испытывается недостаток в другом, тогда в силу необходимости появляется идея обмена; с этого момента моральные отношения усложняются и умножаются. Большая безопасность, более обеспеченный и постоянный досуг позволяют человеку предаваться размышлению или, по крайней мере, связному наблюдению. У некоторых входит в привычку обменивать часть своего излишка на труд, благодаря чему они сами освобождаются от труда. Таким образом создается класс людей, время которых не целиком поглощено физическим трудом и желания которых распространяются за пределы их примитивных потребностей. Промышленность пробуждается; ремесла, уже известные, распространяются и совершенствуются; случайные факты, которые наблюдает человек, уже более опытный и более внимательный, способствуют проявлению новых ремесел; население растет, по мере того как добывание средств существования становится менее опасным и менее зависящим от случая; земледелие, которое в состоянии прокормить большое число индивидов на одной и той же территории, замещает все другие источники существования; оно благоприятствует дальнейшему размножению людей, а это последнее в свою очередь ускоряет прогресс; приобретенные идеи сообщаются быстрее и вернее упрочиваются в обществе, ставшем более оседлым, более сближенным, более интимным. Заря просвещения начинает уже заниматься; человек

обнаруживает свои отличия от других животных и не ограничивается, как они, исключительно индивидуальным совершенствованием.

Более развитые, более частые, более усложнившиеся отношения, которые тогда устанавливаются между людьми, вызывают потребность в средствах сообщения своих идей отсутствующим лицам, упрочения памяти о том или ином факте с большей точностью, чем позволяет устная передача, закрепления условий соглашения более верным путем, чем память свидетелей, закрепление тех признанных обычаев, которыми члены данного общества руководствуются в своем поведении.

Таким образом появилась потребность в письменности, и последняя была изобретена. Первоначально она, по-видимому, носила характер настоящей живописи, уступившей место условной живописи, которая изображала только характерные черты предметов. Впоследствии, по образцу метафоры, аналогичной той, которая уже практиковалась в разговорном языке, изображение физического предмета выражало отвлеченные идеи. Происхождение этих знаков, как и слов, должно было с течением времени забыться. Письменность становится искусством символизировать условными знаками каждую идею, каждое слово и в силу этого каждое изменение идей и слов.

Тогда письменный и разговорный языки становятся достоянием человечества. Необходимо было изучить и установить между ними взаимную связь.

Гениальные люди, вечные благодетели человечества, имена которых и даже отечество никогда не будут преданы забвению, заметили, что все слова какого-либо языка были только сочетаниями чрезвычайно ограниченного количества первичных слогов; что количество последних, хотя и очень ограниченное, достаточно было для образования почти бесконечного числа различных сочетаний. Видимыми знаками обозначались не идеи или слова, которым они соответствовали, но простейшие элементы, из которых составлены слова.

С тех пор писаная азбука стала известной; небольшое число знаков удовлетворяло потребность в письме, так же как небольшое количество звуков — потребности разговорного языка. Письменный язык был таким же, как и разговорный, необходимо было только знать и уметь образовать эти немногочисленные знаки. Этот последний шаг обеспечил навсегда прогресс человеческого рода.

Может быть, было бы полезно в настоящее время создать письменность, которая, служа единственно для научных целей, выражая только сочетания простых и понятных всем идей, употреблялась бы только для строго

логических рассуждений, для точных, обдуманых операций ума, была бы понятна людям всех стран и переводилась бы на все местные наречия, не изменяясь, как последние, при переходе в общее пользование.

Тогда, в силу особой революции, этот самый вид письменности, сохранение которого содействовало бы продолжению невежества, стал бы в руках философии полезным инструментом быстрого распространения просвещения, совершенствования метода наук.

Эту стадию развития между первой ступенью цивилизации и той ступенью, на которой мы видим еще людей в диком состоянии, прошли все исторические народы, которые, то достигая новых успехов, то вновь погружаясь в невежество, то оставаясь на середине этих двух альтернатив или останавливаясь на известной границе, то исчезая с лица земли под мечом завоевателей, смешиваясь с победителями или попадая в рабство, то, наконец, просвещаясь под влиянием более культурного народа и передавая приобретенные знания другим нациям, — образуют непрерывную цепь между началом исторического периода и веком, в котором мы живем, между первыми известными нам народами и современными европейскими нациями...

Все говорит нам за то, что мы живем в эпоху великих революций человеческого рода. Кто может лучше нас осветить то, что нас ожидает, кто может нам предложить более верного путеводителя, который мог бы нас вести среди революционных движений, чем картина революций, предшествовавших и подготовивших настоящую? Современное состояние просвещения гарантирует нам, что революция будет удачной, но не будет ли этот благоприятный исход иметь место лишь при условии использования всех наших сил? И для того чтобы счастье, которое эта революция обещает, было куплено возможно менее дорогой ценой, чтобы оно распространилось с большей быстротой на возможно большем пространстве, для того чтобы оно было более полным в своих проявлениях, разве нам не необходимо изучить в истории прогресса человеческого разума препятствия, которых нам надлежит опасаться, и средства, которыми нам удастся их преодолеть?

Я разделяю на девять больших эпох тот период, который я предполагаю обозреть; и в десятой я позволю себе изложить некоторые взгляды на будущность человеческого рода...

Если человек может с почти полной уверенностью предсказать явления, законы которых он знает, если даже тогда, когда они ему неизвестны, он может на основании опыта прошедшего предвидеть с большой вероятностью события будущего, то зачем считать химерическим предприятием желание начертать с некоторой правдоподобностью картину будущих судеб человеческого рода по результатам его истории? Единственным фундаментом веры в естественных

науках является идея, что общие законы, известные или неизвестные, регулирующие явления вселенной, необходимы и постоянны; и на каком основании этот принцип был бы менее верным для развития интеллектуальных и моральных способностей человека, чем для других операций природы? Наконец, так как воззрения, образованные по опыту прошлого относительно вещей того же порядка, являются единственным правилом поведения наиболее мудрых людей, почему запрещать философу укрепить свои догадки на том же основании, лишь бы только он не приписывал им достоверности большей, чем та, которая может получиться в зависимости от числа, постоянства и точности наблюдений?

Наши надежды на улучшение состояния человеческого рода в будущем могут быть сведены к трем важным положениям: уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами того же народа, наконец, действительное совершенствование человека.

...Когда взаимные потребности сблизят всех людей, нации наиболее могущественные возведут в ранг своих политических принципов равенство между обществами, подобно равенству между отдельными людьми, и уважение к независимости слабых государств, как гуманное отношение к невежеству и нищете; когда правила, имеющие целью подавить силу человеческих способностей, будут заменены такими, которые будут благоприятствовать их проявлению и энергии, возможно ли будет тогда бояться, что на земном шаре останутся пространства, недоступные просвещению, где надменность деспотизма могла бы противопоставить истине долго непреодолимые преграды!..

Наиболее просвещенные народы, отвоевав себе право самостоятельно располагать своей жизнью и своими богатствами, постепенно научатся рассматривать войну как наиболее губительный бич, как величайшее преступление. Первыми прекратятся те войны, в которые узурпаторы верховной власти наций вовлекают их из-за мнимых наследственных прав.

Народы узнают, что они не могут стать завоевателями, не потеряв своей свободы, что вечные союзы являются единственным средством поддерживать их независимость, что они должны искать безопасности, а не могущества. Постепенно рассеются коммерческие предрассудки, ложный меркантильный интерес потеряет свою страшную силу обагрять кровью землю и разорять нации под предлогом их обогащения. Так как народы сблизятся, наконец, в принципах политики и морали, так как каждый из них ради своей собственной выгоды призовет иноземцев к более равному разделу благ, которыми он обязан природе или своей промышленности, то в силу этого все причины, вызывающие, раздражающие и питающие национальную ненависть, мало-

помалу исчезнут; они не доставят больше воинственной ярости ни пищи, ни повода...

Способность совершенствоваться или органическое вырождение пород растений и животных могут быть рассматриваемы как один из общих законов природы.

Этот закон распространяется на человеческий род, и никто, конечно, не будет сомневаться в том, что прогресс предохранительной медицины, пользование более здоровыми пищей и жилищами, образ жизни, который развивал бы силы упражнениями, не разрушая их излишествами, что, наконец, уничтожение двух наиболее активных причин упадка — нищеты и чрезмерного богатства — должно удлинить продолжительность жизни людей, обеспечить им более постоянное здоровье, более сильное телосложение. Понятно, что прогресс предохранительной медицины, став более целесообразным благодаря влиянию прогресса разума и социального строя, должен со временем устранить передаваемые заразные болезни и общие болезни, обусловленные климатом, пищей и природой труда. Было бы нетрудно доказать, что этот результат профилактики должен распространиться почти на все другие болезни, отдаленные причины которых люди, вероятно, сумеют вскрыть. Будет ли теперь нелепо предположить, что совершенствование человеческого рода должно быть рассматриваемо как неограниченно прогрессирующая способность, что должно наступить время, когда смерть будет только следствием либо необыкновенных случайностей, либо все более и более медленного разрушения жизненных сил, и что, наконец, продолжительность среднего промежутка между рождением и этим разрушением не имеет никакого определенного предела? Без сомнения, человек не станет бессмертным, но расстояние между моментом, когда он начинает жить, и тем, когда естественно, без болезни, без случайности он испытывает затруднение существовать, не может ли оно беспрестанно возрастать?

Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма // Сочинения. В 2 т. М., 1987. Т. 1 С. 455 — 456.

В предшествующем изложении было в достаточной мере доказано, что в понятии истории заключено понятие бесконечного прогресса. Из этого, правда, нельзя сделать непосредственный вывод о способности человеческого рода к бесконечному совершенствованию, ибо те, кто это отрицает, могут с равным основанием утверждать, что у человека, как и у животного, нет истории, что он замкнут в вечном круговороте действий, которые он бесконечно повторяет, подобно Иксиону, вращающемуся на своем колесе, и при постоянных колебаниях, а подчас и кажущихся отклонениях от заданной кривой неизменно

возвращается к своей исходной точке. Разумное решение этого вопроса усложняется тем, что сторонники и противники веры в совершенствование человечества полностью запутались в том, что следует считать критерием прогресса; одни рассуждают о прогрессе человечества в области морали, критерием чего мы рады были бы обладать, другие — о прогрессе науки и техники, который, однако, с исторической (практической) точки зрения является скорее регрессом или во всяком случае прогрессом, антиисторическим по своему характеру, для подтверждения чего достаточно обратиться к самой истории и сослаться на суждения и пример тех народов, которые могут считаться в историческом смысле классическими (например, римлян). Однако если единственным объектом истории является постепенная реализация правового устройства, то критерием в установлении исторического прогресса человеческого рода нам может служить только постепенное приближение к этой цели. Ее полное достижение мы не можем ни предсказать на основании опыта, которым мы к настоящему моменту располагаем, ни априорно доказать теоретически. Эта цель остается вечным символом веры творящего и действующего человека.

Сен-Симон А. Новое христианство // Деборин А. Книга для чтения по истории философии. В 2 т. М., 1925 Т. 2. С. 347 — 350.

Консерватор: Я внимательно следил за ходом ваших рассуждений. Ваша речь прояснила мне мои собственные идеи, рассеяла мои сомнения, она укрепила мою любовь и мое уважение к христианской религии. Моя привязанность к религиозной системе, которая просветила Европу, нисколько не помешала мне понять, что эта система может быть усовершенствована и в этом пункте. Вы меня совершенно убедили.

Ясно само собой, что нравственный принцип: все люди должны относиться друг к другу, как братья, что этот принцип, заповеданный богом его церкви, содержит в себе все те идеи, которые вы подразумеваете под этим законом. Все общество должно работать для улучшения морального и физического существования наиболее бедного класса; общество должно принять такую форму организации, которая наиболее верным путем привела бы к осуществлению этой великой цели.

Ясно также, что при зарождении христианства этот принцип должен был быть выражен первой формулой, а в наше время ему соответствует только вторая формула.

В эпоху основания христианства, сказали вы, общество было разделено на два класса, абсолютно отличных друг от друга по их политической природе: на класс господ и класс рабов. Эти два класса представляли собой в некотором

смысле два разных вида человеческого рода, которые, однако, были перемешаны между собой. Было абсолютно невозможно при этих условиях установить полную обоюдность в моральных отношениях между этими двумя видами. Не имея возможности сделать свой нравственный принцип началом, объединяющим господ и рабов, божественный основатель христианской религии ограничился его провозглашением в качестве принципа, обязательного для всех индивидуумов каждого вида. Мы живем в эпоху, когда рабство совершенно упразднено, в наше время существуют только люди одного и того же политического вида, классы отличаются друг от друга только оттенками. Из этого положения вещей вы делаете тот вывод, что основной принцип христианства, не переставая быть обязательным для индивидуумов в их личных отношениях, должен быть выражен формулой, наиболее способной сделать его обязательным для масс в их отношениях друг к другу. Я считаю ваше заключение вполне правильным и чрезвычайно важным, и с этого момента, новый христианин, я присоединяю мои усилия к вашим для пропаганды нового христианства. Однако в отношении последнего пункта я хочу сделать некоторые замечания, касающиеся общего метода ваших действий. Новая формула, которой вы выражаете принцип христианства, охватывает всю вашу систему социальной организации. Эта система, как оказывается теперь, находит себе опору одновременно и в философских соображениях, касающихся развития наук, изящных искусств и промышленности, и в религиозном чувстве, наиболее универсально распространенном в цивилизованном мире, в христианстве.

Но почему вы эту систему, являющуюся предметом всех ваших чаяний, не представили с самого начала с точки зрения религиозной, с точки зрения наиболее возвышенной и наиболее популярной? Для чего вы обращались к промышленникам, к ученым, к артистам, вместо того чтобы идти прямо к народу с религиозной проповедью? И зачем вы теряете сейчас драгоценное время на критику католиков и протестантов, вместо того чтобы установить немедленно вашу религиозную доктрину? Хотите ли вы, чтобы о вас сказали то же, что вы сказали о Лютере: «Он хорошо критиковал, но плохо построил свою собственную систему»?

Интеллектуальные силы человека чрезвычайно ограничены. Только концентрируя их на одной задаче, только направляя их к единой цели, можно произвести большой эффект и добиться значительного результата. К чему же вы тратите ваши силы на критику, вместо того чтобы начать сразу с изложения вашей доктрины? Почему сразу и откровенно не приходите к вопросу о новом христианстве?

Вы нашли средство побороть религиозный индифферентизм наиболее многочисленного класса, ибо бедные не могут быть равнодушны к религии, которая объявляет своей задачей возможно более быстрое улучшение их морального и физического существования.

Так как вы воспроизводите основной принцип христианства в совершенно новой форме, то разве не должно было бы быть вашей первой заботой распространить сознание этого возрожденного принципа среди класса, наиболее заинтересованного в его всеобщем признании? Так как этот класс уже сам по себе бесконечно превосходит своей численностью все остальные классы, взятые вместе, то успех вашего предприятия был бы несомненен.

Вам следовало прежде всего завоевать себе многочисленных сторонников, на которых вы могли бы опираться при ваших выступлениях против католиков и протестантов.

Наконец, как только вы достигли ясного сознания силы, плодотворности и неотразимости вашей концепции, вы должны были немедленно начать пропагандировать ее как доктрину, без всяких предварительных предосторожностей и без всякого опасения, что ее пропаганда может натолкнуться на какие-нибудь политические препятствия или серьезные возражения. Вы говорите: «Общество должно быть организовано согласно принципу христианской морали; все классы должны способствовать всеми силами улучшению морального и физического существования индивидуумов, составляющих наиболее многочисленный класс; все социальные установления должны способствовать возможно более энергично и возможно более непосредственно этой великой религиозной задаче».

«На современном уровне просвещения и цивилизации не должно существовать ни одного политического права, которое основывалось бы на праве наиболее сильного для индивидуумов, на праве завоевания для масс. Королевская власть законна только в том случае, если короли употребляют свою власть на то, чтобы заставить богатых способствовать улучшению морального и физического существования бедных».

Какие препятствия может встретить такая доктрина? Разве те, которые заинтересованы в поддержке этой доктрины, не превосходят бесконечно число тех, в чьих интересах помешать ее всеобщему признанию? Сторонники этой доктрины опираются на принцип божественной морали, в то время как ее противники могут ей противопоставить только навыки, унаследованные от эпохи тьмы и варварства и поддерживаемые принципами иезуитского эгоизма. Коротко говоря, я полагаю, что вы должны были бы пропагандировать непосредственно вашу новую доктрину и открыть миссии у всех цивилизованных народов, с целью содействовать ее всеобщему признанию.

Новатор: Новые христиане должны идти по тому же пути и применять те же средства, как и христиане первобытной церкви. Они должны пользоваться только своими интеллектуальными силами как орудием в борьбе за торжество своей доктрины. Только убеждение и доказательство могут служить им средством для обращения католиков и протестантов. Только средствами убеждения и доказательства они сумеют побудить этих заблуждающихся христиан отречься от тех ересей, которыми заражены папская и лютеранская религии, и откровенно признать новое христианство.

Новое христианство, подобно первобытному христианству, будет поддерживаться, двигаться вперед и защищаться силой морали и всемогуществом общественного мнения, и если по несчастью его признание вызвало бы когда-либо акты насилия или несправедливое осуждение, то это будут новые христиане, которые подвергнутся актам насилия, несправедливому осуждению, но ни в каком случае никто не увидит, чтобы они употребили физическую силу против своих противников; ни в каком случае они не будут фигурировать ни в роли судей, ни в роли палачей.

Как только я нашел средство обновить христианство путем преобразования его основного принципа, моей первой заботой было, должно было быть, принять все необходимые предосторожности против того, чтобы провозглашение новой доктрины не побудило бедный класс к актам насилия против богатых и правительства.

Я должен был обратиться прежде всего к богатым и сильным, чтобы расположить их в пользу новой доктрины. Я доказывал им в этих целях, что эта доктрина совсем не противоречит их интересам, ибо очевидно, что улучшения морального и физического существования бедных можно достигнуть только средствами, которые должны привести к увеличению счастья богатого класса.

Я должен был убедить артистов, ученых, руководителей промышленности в том, что их интересы существенно совпадают с интересами народной массы, что они принадлежат к классу трудящихся, являясь одновременно его естественными вождями, что признательность народной массы за те услуги, которые они оказывают ей, является единственной наградой, достойной их славных трудов.

Публичная лекция, читанная профессором Соловьевым в Кредитном обществе // Соловьев В. С. Сочинения; В 2 т. М., 1989 Т. I. С. 38 — 38.

В средневековом христианстве, в средневековой церкви открытое истинным христианством Божественное начало, христианский Бог превратился в нечто внешнее, совершенно чуждое истинно человеческому началу, и в этом качестве оно должно было рано или поздно потерять всякую силу. Результатом

процесса овнешнения было отречение человека от Бога, признание Его несуществующим. Однако от христианства осталось в человеческой душе бесконечное стремление осуществить на земле, в данном мире, в данной действительности что-то лучшее, какое-то царство правды, хотя действительный характер царства правды и утратился.

Итак, Бога человек потерял, Божественное начало, скрытое в душе человека и открытое в христианстве, потерялось из виду. Остались в распоряжении человека только начало человеческое, рациональное, и инстинкт, животная природа. И вот мы видим стремление на этих началах основать царство правды; являются попытки реализовать его во имя чистого разума; эту роль выполняет французская революция 89 г. провозглашением безусловности прав разума. Однако немедленно вслед за переворотом обнаруживается, что разум, сам по себе, есть начало <не> определенное, безразличное, формальное, что он может своим анализом разбить традиционные формы жизни, но бессилён дать жизни содержание сам из себя. Жизненное содержание разум получает или из бытия Божественного, или из бытия материального. Когда первое было закрыто, оставалось только второе. Поэтому мы видим, что вслед за провозглашением чисто человеческого начала, прав разума, дается полный разгул животным страстям. И если первая половина задачи французской революции, провозглашение безусловных прав человека, имела некоторый благотворительный результат, явившись довершением того, что было начато христианством, упразднив рабство в форме остатков феодализма, в форме крепостного состояния, то во второй своей половине революция, основываясь на насилии, привела лишь к худшему деспотизму.

Современное революционное движение началось с того, чем кончила французская революция, и такой ход движения логичен. Дело в том, что господствующее мирозерцание отказалось не только от теологических принципов, а и от метафизической идеи, права чистого разума, которая лежала на основе революции 89 г. Если же отнять и теологические принципы и метафизическую идею безусловной личности, остается только зверская природа, действие которой есть насилие.

Но если современная революция начинает с насилия, если она пользуется им как средством для осуществления какой-то новой правды, она тем самым обнаруживает, что в ней кроется явная ложь; ложь в принципе и на практике; в принципе — потому что, признавая только материальное начало в мире и человеке, нельзя говорить о чем-то должном, о чем-то таком, что не существует, не должно существовать, ибо с точки зрения материальной все есть материальный факт и никакого безусловного начала не может быть; это — ложь по факту, потому что, если бы действительно современная революция

искала царства правды, она не могла бы смотреть на насилие как на средство его осуществить. Если она признает правду, должное, истинное, нормальное, если она верит в правду, она должна признавать, что правда сама собою сильнее неправды. Употреблять же насилие для осуществления правды значит признать правду бессильною. Современная революция на деле показывает, что она признает правду бессильною. Но поистине правда сильна, а насилия современной революции выдают ее бессилие. Для человека, с человеческой точки зрения, всякое насилие, всякое внешнее воздействие чуждой ему силы есть бессилие. Такая внешняя сила есть для зверя — сила, а для духовного существа — бессилие, и если человеку не суждено возвратиться в зверское состояние, то революция, основанная на насилии, лишена будущности.

Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избранные философские произведения: В 5 т. М., 1956. С. 535 — 537, 551 — 552.

Если человеческая природа неизменна и если, зная ее основные свойства, можно выводить из них математически достоверные положения в области морали и общественной науки, то нетрудно придумать такой общественный строй, который, вполне соответствуя требованиям человеческой природы, именно поэтому будет идеальным общественным строем. Уже материалисты XVIII века охотно пускаются в исследования на тему о совершенном законодательстве (*legislation parfaite*). Эти исследования представляют собою утопический элемент в литературе просвещения.

Социалисты-утописты первой половины XIX столетия всей душой отдаются таким исследованиям.

Социалисты-утописты этой эпохи всецело держатся антропологических взглядов французских материалистов. Точно так же, как материалисты, они считают человека плодом окружающей его общественной среды и точно так же, как материалисты, они попадают в заколдованный круг, объясняя изменчивые свойства среды неизменными свойствами человеческой природы.

«Да, человек есть то, что делает из него всемогущее общество или всемогущее воспитание, принимая это слово в самом широком его смысле, т.е. понимая под ним не только школьное или книжное воспитание, но воспитание, даваемое нам людьми и вещами, событиями и обстоятельствами, — воспитание, влияние которого на нас начинается с колыбели и не прекращается ни на минуту» (Кабэ, *Voyage en Icarie* [Путешествие в Икарню], издание 1848 г., стр. 402).

Все многочисленные утопии первой половины нашего века представляют собой не что иное, как попытки придумать совершенное законодательство,

принимая человеческую природу за верховное мерило. Так, Фурье берет за точку отправления анализ человеческих страстей; так, Р. Оуэн в своем «Outline of the rational system of society» [«Очерк рациональной общественной системы»] исходит из основных принципов науки о человеческой природе» («first Principles of Human Nature») и утверждает, что «рациональное правительство» должно прежде всего «определить человеческую природу» (ascertain what Human Nature is); так, сен-симонисты заявляют, что их философия основывается на новом понятии о человеческой природе (sur une nouvelle conception de la nature humaine) «Le Producteur», t. I, Paris 1825, Introduction. [«Производитель», т. I, Париж 1825, Введение.); так фурьеристы говорят, что придуманная их учителем общественная организация представляет собой ряд неоспоримых выводов из неизменных законов человеческой природы.

Разумеется, взгляд на человеческую природу, как на верховное мерило, не мешал различным социалистическим школам очень сильно расходиться между собой в определении свойств этой природы. Например, по мнению сен-симонистов, «планы Оуэна до такой степени противоречат склонностям человеческой природы, что тот род популярности, которым они, по-видимому, пользуются в настоящее время (писано в 1825 г.), кажется на первый взгляд вещью необъяснимой». В полемической брошюре Фурье «Pieges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen, qui promettent association et le progres» [«Уловки и шарлатанство двух сект — Сен-Симона и Оуэна, которые сулят ассоциацию и прогресс»] можно найти немало резких указаний на то, что и сен-симонистское учение противоречит всем склонностям человеческой природы. Теперь, как и во время Кондорсэ, оказывалось, что сойтись в определении человеческой природы много труднее, чем определить ту или другую геометрическую фигуру...

Утописты воображали себя чрезвычайно практичными людьми. Они ненавидели «доктринеров», и все самые громкие их принципы они, не задумываясь, приносили в жертву своим *idees fixes*. Они не были ни либералами, ни консерваторами, ни монархистами, ни республиканцами; они безразлично готовы были идти и с либералами, и с консерваторами, и с монархистами, и с республиканцами, лишь бы осуществить свои «практические» и, как им казалось, чрезвычайно практичные планы. Из старых утопистов в этом отношении особенно замечателен Фурье. Он, как гоголевский Костанжогло, старался всякую дрянь употребить в дело. То он соблазнял ростовщиков перспективой огромных процентов, которые им станут приносить их капиталы в будущем обществе; то он взывал к любителям дынь и артишоков, прельщая их отличными дынями и артишоками будущего; то он уверял Луи Филиппа, что у принцесс Орлеанского дома, которыми теперь

пренебрегают принцы крови, отбоя не будет от женихов при новом общественном строе. Он хватался за каждую соломинку. Но, увы! Ни ростовщики, ни любители дынь и артишоков, ни «король-гражданин», что называется, и ухом не вели, не обращали ни малейшего внимания на самые, казалось бы, убедительные расчеты Фурье. Его практичность оказалась заранее осужденной на неудачу, безотрадной погоней за счастливой случайностью.

Погоней за счастливой случайностью усердно занимались еще просветители XVIII века. Именно в надежде на такую случайность и старались они всеми правдами и неправдами вступать в дружеские сношения с более или менее просвещенными «законодателями» и аристократами того времени. Обыкновенно думают, что раз человек сказал себе: мнение правит миром, то у него уже нет поводов унывать насчет будущего. Но это не так. Когда, каким путем восторжествует разум? Просветители говорили, что в общественной жизни все зависит в конце концов от «законодателя». Поэтому они и умовляли законодателей. Но те же просветители хорошо знали, что характер и взгляды человека зависят от воспитания и что, вообще говоря, воспитание не предрасполагало «законодателей» к усвоению просветительных учений. Поэтому они не могли не сознавать, что мало надежды на законодателей. Оставалось уповать на счастливую случайность. Вообразите, что у вас есть огромный ящик, в котором очень много черных шаров и два-три белых. Вы вынимаете шар за шаром. В каждом отдельном случае у вас несравненно меньше шансов вынуть белый шар, нежели черный. Но, повторив операцию достаточное число раз, вы вынете, наконец, и белый. То же и с «законодателями». В каждом отдельном случае несравненно вероятнее, что законодатель будет против «философов», но явится же, наконец, и согласный с философами законодатель. Этот сделает все, что предписывает разум. Так, буквально так, рассуждал Гельвеции. Субъективно-идеалистический взгляд на историю («мнения правят миром»), по-видимому, отводящий такое широкое место свободе человека, на самом деле представляет его игрушкой случайности. Вот почему этот взгляд в сущности очень безотраден.

Циолковский К. Э. Монизм Вселенной // Научно-фантастические произведения. Тула, 1986. С. 286 — 288.

Трудно себе представить, как идет процесс развития жизни на какой-нибудь планете, не обратившись к Земле. Чего мы можем ожидать от населения Земного шара?

Человек сделал великий путь от «мертвой» материи к одноклеточным существам, а отсюда к своему теперешнему полуживотному состоянию. Остановится ли он на этом пути? Если и остановится, то не сейчас, ибо мы

видим, какими гигантскими шагами прогрессирует в настоящее время наука, техника, обстановка жизни и социальное устройство человечества. Это указывает и на перемены в нем самом. Во всяком случае эти перемены должны произойти.

Правда, пока сам человек мало изменяется. Те же остатки животных страстей, инстинктов, слабость ума, рутинность. В отношении общественного развития он даже уступает муравьям и пчелам. Но, в общем, он опередил животных и, следовательно, сильно прогрессировал. Ничто сразу не останавливается. Не остановится и человек в своем развитии, тем более, что ум давно уже ему подсказывает его нравственное несовершенство, но пока животные наклонности сильнее, и ум не может их одолеть.

Можно вскоре ожидать наступления разумного и умеренного общественного устройства на Земле, которое будет соответствовать его свойствам и его ограниченности. Наступит объединение, прекратятся вследствие этого войны, так как не с кем будет воевать. Счастливое общественное устройство, подсказанное гениями, заставит технику и науку идти вперед с невообразимой быстротой и с такою же быстротой улучшать человеческий быт. Это повлечет за собою усиленное размножение. Население возрастет в 1000 раз, отчего человек сделается истинным хозяином земли. Он будет преобразовывать сушу, изменять состав атмосферы и широко эксплуатировать океаны. Климат будет изменяться по желанию или надобности. Вся земля сделается обитаемой и приносящей великие плоды. <...>

Будет полный простор для развития как общественных, так и индивидуальных свойств человека, не вредящих людям.

Картину душевного мира будущего человека, его обеспеченности, комфорта, понимания вселенной, спокойной радости и уверенности в безоблачном и нескончаемом счастье — трудно себе представить. Ничего подобного ни один миллиардер сейчас не может иметь.

Техника будущего даст возможность одолеть земную тяжесть и путешествовать по всей солнечной системе. Посетят и изучат все ее планеты. Несовершенные миры ликвидируют и заменят собственным населением. Окружат солнце искусственными жилищами, заимствуя материал от астероидов, планет и их спутников. Это даст возможность существовать населению в 2 миллиарда раз более многочисленному, чем население Земли. Отчасти она будет отдавать небесным колониям свой избыток людей, отчасти переселенные кадры сами будут размножаться. Это размножение будет страшно быстро, так как огромная часть яичек (яйцеклеток) и сперматозоидов пойдет в дело.

Кругом солнца, поблизости астероидов, будут расти и совершенствоваться миллиарды миллиардов существ. Получатся очень разнообразные породы совершенных: пригодные для жизни в разных атмосферах, при разной тяжести, на разных планетах, пригодные для существования в пустоте или в разреженном газе, живущие пищей и живущие без нее — одними солнечными лучами, существа, переносящие жар, существа, переносящие холод, переносящие резкие и значительные изменения температуры.

Впрочем, будет господствующий наиболее совершенный тип организма, живущего в эфире и питающегося непосредственно солнечной энергией (как растение).

После заселения нашей солнечной системы начнут заселяться иные солнечные системы нашего Млечного Пути. с трудом отделится человек от земли. Гораздо легче было одолеть солнечное притяжение, ввиду свободы движений в эфире и громадности лучистой энергии всего солнца, которой мог воспользоваться человек. Земля оказывается исходным пунктом расселения совершенных в Млечном Пути. Где на планетах встретят пустыню или недоразвившийся уродливый мир, там безболезненно ликвидируют его, заменив своим миром. Где можно ожидать хороших плодов, там оставят его доразвиваться. Тяжкую дорогу прошло население Земли. Страдальческий и длинный был путь. И еще осталось много времени для мучительного развития. Нежелателен этот путь. Но Земля, расселяясь в своей спиральной туманности (т.е. в Млечном Пути), устраняет эту тяжелую дорогу для других и заменяет ее легкой, исключаяющей страдания и не отнимающей миллиарды лет, необходимых для самозарождения.

Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 172 — 174.

Противники социализма говорят, что социализм есть утопия и противоречит человеческой природе. При этом остается двусмысленность. Не ясно, потому ли они не хотят социализма, что он не осуществим, утопичен, мечтателен или он не осуществим потому, что его не хотят и сделают все, чтобы помешать его осуществлению. Это совсем не то же самое сказать, что социалистический идеал хорош и справедлив, но, к сожалению, не может быть реализован, или сказать, что социалистический идеал дурен и ненавистен. Буржуазно-капиталистические круги смешивают оба аргумента, пользуются и тем и другим. То социализм признается, может быть, и хорошей, благородной мечтой, но не осуществимой, то он представляется отвратительным рабством, которому нужно всеми силами воспрепятствовать. Бесспорно, существовали социалистические утопии, и в социализме есть утопический элемент. Есть социалистический миф, как есть миф демократический, либеральный,

монархический, теократический. Но социализм не есть утопия, социализм есть суровая реальность. Если в XIX веке социализм мог представляться утопией, то в XX веке утопией является скорее либерализм. Совершенно несостоятелен тот аргумент, что социализм неосуществим, потому что он предполагает нравственную высоту, которой не соответствует действительное состояние людей. Вернее было бы сказать, что социализм будет осуществлен именно потому, что нравственный уровень людей недостаточно высок, и нужна организация общества, которая сделала бы невозможным слишком большое угнетение человека человеком. Либеральная экономия, возлагающаяся на естественную игру человеческих интересов, основана была на очень большом оптимизме. Социализм же включает в себе элемент пессимистический, социализм не хочет возлагаться на свободную игру сил в социально-экономической жизни, он пессимистически оценивает последствия свободы в хозяйственной жизни. Нельзя ждать прекращения истязания слабого сильным от нравственного совершенства сильного. Нельзя ждать социальных изменений исключительно от нравственного совершенствования людей. Нужно поддержать слабого актами, изменяющими структуру общества. Отвлеченный морализм в применении к социальной жизни оказывается лицемерием, он поддерживает социальную несправедливость и зло. Общество святых не нуждалось бы ни в каких социальных актах защиты слабого против сильного, эксплуатируемого против эксплуататора. Социалистическое общество не есть общество святых, это как раз есть общество людей грешных и несовершенных, и от него нельзя ждать появления человеческого совершенства. Проблема социализма, имеющая мировое значение, очень сложна и имеет разные стороны. Очень разной оценке подлежат метафизическая и духовная сторона социализма и его социальная и экономическая сторона. Метафизика социализма в преобладающих его формах совершенно ложна. Она основана на примате общества над личностью, на вере в то, что личность формируется исключительно обществом. Это есть метафизика коллективистическая, прельщение и соблазн коллективизма. Социалисты сплошь и рядом исповедуют монизм, отрицают различие кесарева и Божиего, природно-социального и духовного. Социалистическая метафизика признает общее более реальным, чем индивидуальное, класс более реальным, чем человека, видит социальный класс за человеком вместо того, чтобы видеть человека за социальным классом. Тоталитарный, интегральный социализм есть ложное мирозерцание, отрицающее духовные начала, обобществляющее человека до самой его глубины. Но социальная, экономическая сторона социализма справедлива, есть элементарная справедливость. В этом смысле социализм есть социальная проекция христианского персонализма. Социализм не есть непременно

коллективизм, социализм может быть персоналистическим, антиколлективистическим. Только персоналистический социализм есть освобождение человека. Коллективистический социализм есть порабощение. Социалистическое рабочее движение обвиняют в материализме. Но забывают, что рабочие насильственно ввергнуты в материю и потому легко делаются материалистами. Не только социалистическая, но и демократическая культура не имеет высокого качества, она вульгаризирована. Это значит, что человеческие общества проходят через необходимость разрешить элементарные материальные вопросы человеческого существования.

Две проблемы лежат в основе социальной жизни, и нет ничего труднее их гармонического разрешения — проблема свободы и проблема хлеба. Можно разрешить проблему свободы, лишив человека хлеба. Один из соблазнов, отвергнутых Христом в пустыне, есть соблазн превращения камней в хлеба. Тут хлеб делается порабощением человека. Все три соблазна, отвергнутые Христом, порабощают человека. Достоевский гениально выразил это в Легенде о Великом Инквизиторе. Но ложно было бы такое истолкование легенды, что проблема хлеба не требует положительного решения и что должна быть одна свобода без хлеба. Людей порабощают, лишая их хлеба. Хлеб есть великий символ, и с ним связана тема социализма, тема мировая. Человек не должен стать рабом «хлеба», не должен за «хлеб» отдать свою свободу. Это есть тема о двойственности социализма, о двух социализмах. Социализм коллективистический, основанный на примате общества и государства над личностью, примате равенства над свободой, предлагает хлеб, отняв у человека свободу, лишив его свободы совести. Социализм персоналистический, основанный на абсолютном примате личности, каждой личности над обществом и государством, примате свободы над равенством, предлагает «хлеб» всем людям, сохраняя за ними свободу, не отчуждая от них совести. Иногда это формулируется так, что за свободу социализм демократический, против свободы — социализм авторитарный. Это различие не идет вглубь вопроса. Демократия есть относительная форма. Ценность же личности и свободы имеет абсолютное значение. Демократия, с одной стороны, означает суверенность народа, господство большого числа, и в этом смысле она скорее неблагоприятна для личности и свободы. Но с другой стороны, демократия означает самоуправление человека, права человека и гражданина, свободу человека, и в этом смысле она имеет вечное значение. Люди XVIII и XIX веков искали освобождения человека в обществе, т.е. верили, что общество должно сделать человека свободным. Но возможна совсем иная постановка проблемы. Можно искать освобождения человека не в обществе, а в Боге, и, значит, освобождения человека и от власти общества. Это противоположно

социальному монизму, который неизбежно приводит к рабству и предполагает дуалистический момент, невыводимость духа из общества. Можно было бы установить два типа социализма, рабский и свободный, в более современной терминологии. Рабский, всегда коллективистический и этатический социализм есть социализм фашистский. Это совершенно обнаруживается происходящими в мире процессами, в которых выявляются предельные начала. Фашистский социализм, в котором обнаруживается империалистическая воля к могуществу, может быть «левым», это — коммунизм, и «правым», это — национал-социализм. Дурными, порабощающими являются именно фашистские элементы в социализме, нефашистские же элементы справедливы и заслуживают сочувствия. Фашистский социализм неизбежно приводит к царству бюрократии. По парадоксальной диалектике уравнильное единство приводит к образованию авторитарно-иерархического строя. Это процесс неотвратимый. Бюрократизация социализма происходит не только в социализме фашистском, но и в социализме, который считает себя демократическим. Социал-демократические и социалистические партии Европы подвергались опасности бюрократизации и централизации. Этому противопоставить можно только реальные молекулярные процессы в человеческом обществе, основанные на ценностях персонализма и персоналистического братства людей. Это также реальная, а не формальная демократия, т.е. самоуправление человека, т.е. свобода, идущая снизу. Социализм превращается в в рабье царство вследствие все той же объективации. Этой объективации противостоит свобода, которая всегда в субъекте, а не в объекте.

Печчеи А. Человеческие качества М., 1985. С. 63 — 68.

На протяжении моей жизни ход человеческой истории решительно и внезапно переменился. Суть этих изменений в том, что за какие-нибудь несколько десятилетий завершился продолжавшийся много тысяч лет период медленного развития человечества и наступила новая динамичная эра. Буквально ошеломленные событиями, которые свидетельствуют об этих переменах, мы все время задаем себе вопрос, что же несет нам новый век, станет ли он звездным часом человечества или ввергнет нас в пучину ужасов и зла. И как мне кажется, все перемены, в сущности, касаются именно изменившегося положения самого человека на Земле. Если раньше он был не более чем одним из многих живых существ, живущих на планете, то теперь человек превратил ее в свою безраздельную империю.

С тех пор как существует человечество, люди всегда бились над вопросом, что значит быть человеком и в чем состоит его земное предназначение. Поиски

ответов на этот вопрос служили вечной темой философских и религиозных размышлений. Теперь, впервые в истории, появился новый мощный фактор, который необходимо принимать во внимание, размышляя о судьбах человечества. Этот фактор — огромное и всевозрастающее материальное могущество самого человека. Это могущество возрастает по экспоненте, год за годом аккумулируя силы для дальнейшего роста. Однако развитие это в высшей степени сомнительно и неоднозначно, ибо оно может послужить на благо человеку только при разумном и сдержанном к нему отношении, при безрассудном же его использовании человеку грозит непоправимая катастрофа.

В сущности, с тех самых пор, как появился венец творения — Человек, жизнь на планете постоянно и непрерывно изменялась, и его влияние стабильно росло на протяжении тысяч поколений. Теперь, однако, когда оно стало возрастать с поистине космической скоростью, судьба всех имеющихся форм жизни на Земле — в значительно большей степени, чем в прошлом, — зависит от того, что делает или чего не делает человек. Основной вопрос сегодня сводится к тому, как умудрится он разместить на Земле дополнительные миллиарды себе подобных и обеспечить все их многочисленные потребности и желания. Какие еще живые существа окажутся новыми жертвами его триумфального исторического восхождения и расширения, за которые ответственным будет только он один?

Под угрозой сейчас находится большинство оставшихся высших видов растений и животных. Те из них, которые человек избрал для удовлетворения своих потребностей, давно уже гибридизированы, приспособлены к его требованиям и выхолены с единственной целью — производить для него как можно больше пищи и сырья. На них уже более не распространяется дарвиновский закон естественного отбора, который обеспечивает генетическую эволюцию и приспособляемость диких видов. (А ведь до сих пор так и неизвестно, в какой мере одомашнивание снижает со временем сопротивляемость к болезням и паразитам.) Впрочем, и те виды, которым человек не смог найти непосредственного применения, тоже обречены. Их естественная обитель и их ресурсы были отняты и безжалостно разрушены в целеустремленном продвижении человечества вперед. Не менее печальная участь ждет и нетронутую дикую природу, которая все еще нужна как естественная среда обитания самого человека, для его физической и духовной жизни.

Однако поднятая человеком грозная волна, если ее не приостановить, неминуемо настигнет и его самого. Ведь человек является результатом длительной естественной эволюции — процесса, в котором, как в сложнейшей ткани, тесно и прихотливо переплелись жизни тысяч и тысяч организмов.

Сможет ли он сам выжить в роскошном замке, куда добровольно заточил себя, отгородившись от всего живого мира, взяв с собой лишь нескольких приближенных? Никогда еще судьба человека не зависела в такой степени от его отношения ко всему живому на Земле. Ведь, нарушая экологическое равновесие и непоправимо сокращая жизнеобеспечивающую емкость планеты, человек таким путем может в конце концов сам расправиться со своим собственным видом не хуже атомной бомбы.

И это не единственное, в чем новая благоприобретенная мощь человека отразилась на его собственном положении. Современный человек стал дольше жить, что привело к демографическому взрыву. Он научился производить больше, чем когда бы то ни было, всевозможных вещей, и к тому же в значительно более короткие сроки. Уподобившись Гаргантюа, он развил в себе ненасытный аппетит к потреблению и обладанию, производя все больше и больше, вовлекая себя в порочный круг роста, которому не видно конца.

Родилось явление, которое стали называть промышленной, научной, а чаще научно-технической революцией. Последняя началась тогда, когда человек понял, что может эффективно и в промышленных масштабах применять на практике свои научные знания об окружающем мире. Этот процесс идет сейчас полным ходом и все набирает и набирает скорость. Ведь непрерывный поток новых технологических процессов, различных приспособлений, готовых товаров, машин и оружия, который с поистине захватывающей дух скоростью выливается из технического рога изобилия, поглощает лишь часть непрерывно возрастающего объема научных знаний человека. Можно с уверенностью утверждать, что поток этот и дальше будет расти.

Истоки этой почти зловещей благоприобретенной мощи человека лежат в комплексном воздействии всех названных выше изменений, а их своеобразным символом стала современная техника. Еще несколько десятилетий назад мир человека можно было — в весьма упрощенном виде, разумеется, — представить тремя взаимосвязанными, но достаточно устойчивыми элементами. Этими элементами были Природа, сам Человек и Общество. Теперь в человеческую систему властно вошел четвертый и потенциально неуправляемый элемент — основанная на науке Техника.

...Человеческая Техника почти так же стара, как и сам человек, и была она вначале скорее средством, чем самоцелью. Вплоть до недавнего времени человеку удавалось поддерживать разумное равновесие между тем материальным прогрессом, который она обеспечивала, и той социокультурной жизнью, которой она должна была служить. Теперь, когда техника в своей новой версии зиждется исключительно на науке и ее достижениях, она

приобрела статус доминирующего и практически независимого элемента. Прежнее равновесие оказалось безвозвратно нарушенным. За последние годы результаты технического развития и их воздействие на нашу жизнь стали расширяться и расти с такой прямо-таки астрономической скоростью, что оставили далеко позади себя любые другие формы и виды культурного развития. Так что человек уже не в состоянии не только контролировать эти процессы, но даже просто осознавать и оценивать последствия всего происходящего. Техника, следовательно, превратилась в абсолютно неуправляемый, анархический фактор. Однако даже в том случае, если нам удастся поставить ее под надежный контроль, все равно она уже принесла в наш мир и будет продолжать вызывать в нем поистине эпохальные изменения. И новый факт здесь состоит в том, что — на радость нам или на горе — техника, созданная человеком, стала главным фактором изменений на Земле.

Итак, человеческое развитие вступило в новую эру. С незапамятных времен человек, изобретая остроумные, но относительно бесхитростные приспособления, облегчающие ему жизнь, медленно, со скоростью черепахи, полз по пути прогресса. В начале текущего столетия темпы развития стали резко возрастать, машины стали больше и сложнее, но масштабы их все еще оставались «соизмеримыми» с самим человеком. Водораздел между двумя эпохами связан с появлением высокоразвитой техники и сложных искусственных систем в авиации и космонавтике, вооружении, транспорте, коммуникациях, информации, с использованием этих систем при сборе и обработке данных и т.д. Все эти технические новшества радикально изменили нашу повседневную жизнь. Гигантский мир, созданный человеком, не только ошеломлял нас, но порою производил пугающее впечатление. Гроздя сцепленных друг с другом человеческих и природных систем и подсистем — при всем том разнообразии, которое они приобретали в различных районах, — оказались прямо или косвенно связаны между собой. И сеть их опутала всю планету. Любое повреждение или нарушение в одной из этих систем может легко перекинуться на другие, приобретая порой характер эпидемий.

Так пришел конец той культуре и образу жизни, которые вели свое начало от далекой эпохи неолита. Мое поколение еще успело насладиться последними плодами этой безвозвратно ушедшей поры, ее утонченностью, изысканностью и элегантностью. Сейчас все это стремительно исчезает из нашей жизни. И мы приходим в замешательство, размышляя о той непомерной власти, которая заставила всю планету сдаться на милость человека. Перед нами, как неясный еще мираж, манящий и соблазнительный, и в то же время полный угроз и неизвестности, маячит век безраздельной империи человека.

Эта глобальная человеческая империя располагает, в сущности, всем необходимым для того, чтобы затмить все предыдущие цивилизации. И в то же время вполне возможно, что ее ждет трагический конец грандиозной вагнеровской Валгаллы. По-видимому, мы сейчас слишком близки к поворотному пункту истории, чтобы рассмотреть в истинном, неискаженном виде возможные варианты будущего, к которому мы идем.

VIII. ГОСУДАРСТВО

Аристотель. Политика // Сочинения.; В 4 т. М., 1984. Т. 4 С. 455 — 457, 459 — 462.

...Для какой цели возникло государство и сколько видов имеет власть, управляющая человеком в его общественной жизни? Уже в начале наших рассуждений, при разъяснении вопроса о домохозяйстве и власти господина в семье, было указано, что человек по природе своей есть существо политическое, в силу чего даже те люди, которые нисколько не нуждаются во взаимопомощи, безотчетно стремятся к совместному жительству.

3. Впрочем, к этому людей побуждает и сознание общей пользы, поскольку на долю каждого приходится участие в прекрасной жизни (*dzen kalos*); это по преимуществу и является целью как для объединенной совокупности людей, так и для каждого человека в отдельности. Люди объединяются и ради самой жизни, скрепляя государственное общение: ведь, пожалуй, и жизнь, взятая исключительно как таковая, содержит частицу прекрасного, исключая разве только те случаи, когда слишком преобладают тяготы. Ясно, что большинство людей готово претерпевать множество страданий из привязанности к жизни, так как в ней самой по себе заключается некое благоденствие и естественная сладость.

4. Нетрудно различить так называемые разновидности власти; о них мы неоднократно рассуждали и в эксотерических сочинениях. Власть господина над рабом, хотя одно и то же полезно и для прирожденного раба, и для прирожденного господина, все-таки имеет в виду главным образом пользу господина, для раба же она полезна привходящим образом (если гибнет раб, власть господина над ним, очевидно, должна прекратиться). 5. Власть же над детьми, над женой и над всем домом, называемая нами вообще властью домохозяйственной, имеет в виду либо благо подвластных, либо совместно благо обеих сторон, но по сути дела благо подвластных, как мы наблюдаем и в остальных искусствах, например в медицине и гимнастике, которые случайно могут служить и благу самих обладающих этими искусствами. Ведь ничто не мешает педотрибу иногда и самому принять участие в гимнастических упражнениях, равно как и кормчий всегда является и одним из моряков. И педотриб, или кормчий, имеет в виду благо подвластных ему, но когда он сам становится одним из них, то случайно и он получает долю пользы: кормчий оказывается моряком, педотриб — одним из занимающихся гимнастическими упражнениями. 6. Поэтому и относительно государственных должностей — там, где государство основано на началах равноправия и равенства граждан, —

выступает притязание на то, чтобы править по очереди. Это притязание первоначально имело естественные основания; требовалось, чтобы государственные повинности исполнялись поочередно, и каждый желал, чтобы, подобно тому как он сам, находясь ранее у власти, заботился о пользе другого, так и этот другой в свою очередь имел в виду его пользу. В настоящее время из-за выгод, связанных с общественным делом и нахождением у власти, все желают непрерывно обладать ею, как если бы те, кто стоит у власти, пользовались постоянным цветущим здоровьем, невзирая на свою болезненность; потому что тогда также стали бы стремиться к должностям. 7. Итак, ясно, что только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих — все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей.

После того как это установлено, надлежит обратиться к рассмотрению государственных устройств — их числа и свойств, и прежде всего правильных, так как из их определения ясными станут и отклонения от них.

V 1. Государственное устройство означает то же, что и порядок государственного управления, последнее же олицетворяется верховной властью в государстве, и верховная власть непременно находится в руках либо одного, либо немногих, либо большинства. И когда один ли человек, или немногие, или большинство правят, руководясь общественной пользой, естественно, такие виды государственного устройства являются правильными, а те, при которых имеются в виду выгоды либо одного лица, либо немногих, либо большинства, являются отклонениями. Ведь нужно признать одно из двух: либо люди, участвующие в государственном общении, не граждане, либо они все должны быть причастны к общей пользе. 2. Монархическое правление, имеющее в виду общую пользу, мы обыкновенно называем царской властью; власть немногих, но более чем одного — аристократией (или потому, что правят лучшие, или потому, что имеется в виду высшее благо государства и тех, кто в него входит); а когда ради общей пользы правит большинство, тогда мы употребляем обозначение, общее для всех видов государственного устройства, — полития. 3. И такое разграничение оказывается логически правильным: один человек или немногие могут выделяться своей добродетелью, но преуспеть во всякой добродетели для большинства — дело уже трудное, хотя легче всего — в военной доблести, так как последняя встречается именно в народной массе. Вот почему в такой политии верховная власть сосредоточивается в руках воинов, которые вооружаются на собственный счет. 4. Отклонения от указанных устройств следующие: от царской власти — тирания, от

аристократии — олигархия, от политики — демократия. Тирания — монархическая власть, имеющая в виду выгоды одного правителя; олигархия блюдет выгоды состоятельных граждан; демократия — выгоды неимущих; общей же пользы ни одна из них в виду не имеет.

...Тот признак, что верховная власть находится либо в руках меньшинства, либо в руках большинства, есть признак случайный и при определении того, что такое олигархия, и при определении того, что такое демократия, так как повсеместно состоятельных бывает меньшинство, а неимущих большинство; значит, этот признак не может служить основой указанных выше различий. То, чем различаются демократия и олигархия, есть бедность и богатство; вот почему там, где власть основана — безразлично, у меньшинства или большинства — на богатстве, мы имеем дело с олигархией, а где правят неимущие, там перед нами демократия. А тот признак, что в первом случае мы имеем дело с меньшинством, а во втором — с большинством, повторяю, есть признак случайный. Состоятельными являются немногие, а свободой пользуются все граждане; на этом же и другие основывают свои притязания на власть в государстве...

Государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо...

...Если бы кто-нибудь соединил разные места воедино, так чтобы, например, городские стены Мегар и Коринфа соприкасались между собой, все-таки одного государства не получилось бы; не было бы этого и в том случае, если бы они вступили между собой в эпигамию, хотя последняя и является одним из особых видов связи между государствами. Не образовалось бы государство и в том случае, если бы люди, живущие отдельно друг от друга, но не на таком большом расстоянии, чтобы исключена была возможность общения между ними, установили законы, воспреещающие им обижать друг друга при обмене; если бы, например, один был плотником, другой — земледельцем, третий — сапожником, четвертый — чем-либо иным в этом роде и хотя бы их число доходило до десяти тысяч, общение их все-таки распространялось бы исключительно лишь на торговый обмен и военный союз. 13. По какой же причине? Очевидно, не из-за отсутствия близости общения. В самом деле, если бы даже при таком общении они объединились, причем каждый смотрел бы на свой собственный дом как на государство, и если бы они защищали друг друга, как при оборонительном союзе, лишь при нанесении кем-либо обид, то и в таком случае по тщательном рассмотрении все-таки, по-видимому, не получилось бы государства, раз они и после объединения относились бы друг к другу так же, как и тогда, когда жили раздельно. Итак, ясно, что государство не есть общность местожительства, оно не создается в целях предотвращения

взаимных обид или ради удобств обмена. Конечно, все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже и при наличии их всех, вместе взятых, еще не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни (eu dzen), в целях совершенного и самодовлеющего существования. 14. Такого рода общение, однако, может осуществиться лишь в том случае, если люди обитают в одной и той же местности и если они состоят между собой в эпигамии. По этой причине в государствах и возникли родственные союзы и фратрии и жертвоприношения и развлечения — ради совместной жизни. Все это основано на взаимной дружбе, потому что именно дружба есть необходимое условие совместной жизни. Таким образом, целью государства является благая жизнь, и все упомянутое создается ради этой цели; само же государство представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое, как мы утверждаем, состоит в счастливой и прекрасной жизни. Так что и государственное общение — так нужно думать — существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительствова.

Аристотель. Политика // Сочинения.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 409 — 411. 462 — 466, 467, 469, 471 — 474, 491 — 492, 506 — 508, 509, 571 — 574, 575, 604.

1. Вслед за тем надлежит рассмотреть вопрос о собственности. Как она должна быть организована у тех, кто стремится иметь наилучшее государственное устройство, — должна ли собственность быть общей или не общей? Этот вопрос можно, пожалуй, рассматривать и не в связи с законоположениями, касающимися детей и жен. Имею в виду следующее: если даже дети и жены, как это у всех принято теперь, должны принадлежать отдельным лицам, то будет ли лучше, если собственность и пользование ею будут общими... Например, чтобы земельные участки были в частном владении, пользование же плодами земли было бы общегосударственным, как это и наблюдается у некоторых варварских племен. Или, наоборот, пусть земля будет общей и обрабатывается сообща, плоды же ее пусть распределяются для частного пользования (говорят, таким образом сообща владеют землей некоторые из варваров). Или, наконец, и земельные участки, и получаемые с них плоды должны быть общими?

2. Если бы обработка земли поручалась особым людям, то все дело можно было поставить иначе и решить легче; но раз сами земледельцы трудятся для самих себя, то и решение вопросов, связанных с собственностью, представляет значительно большие затруднения. Так как равенства в работе и в получаемых

от нее результатах провести нельзя — наоборот, отношения здесь неравные, — то неизбежно вызывают нарекания те, кто много пожинает или много получает, хотя и мало трудится, у тех, кто меньше получает, а работает больше. 3. Вообще нелегко жить вместе и принимать общее участие во всем, что касается человеческих взаимоотношений, а в данном случае особенно. Обратим внимание на компании совместно путешествующих, где почти большинство участников не сходятся между собой в обыденных мелочах и из-за них ссорятся друг с другом. И из прислуги у нас более всего бывает препирательств с тем, кем мы пользуемся для повседневных услуг. Такие и подобные им затруднения представляет общность собственности.

4. Немалые преимущества имеет поэтому тот способ пользования собственностью, освященный обычаями и упорядоченный правильными законами, который принят теперь: он совмещает в себе хорошие стороны обоих способов, которые я имею в виду, именно общей собственности и собственности частной. Собственность должна быть общей только в относительном смысле, а вообще — частной. Ведь когда забота о ней будет поделена между разными людьми, среди них исчезнут взаимные нарекания; наоборот, получится большая выгода, поскольку каждый будет с усердием относиться к тому, что ему принадлежит; благодаря же добродетели в использовании собственности получится согласно пословице «У друзей все общее». 5. И в настоящее время в некоторых государствах существуют начала такого порядка, указывающие на то, что он в основе своей не является невозможным; особенно в государствах, хорошо организованных, он отчасти осуществлен, отчасти мог бы быть проведен: имея частную собственность, человек в одних случаях дает пользоваться ею своим друзьям, в других — представляет ее в общее пользование. Так, например, в Лакедемоне каждый пользуется рабами другого, как своими собственными, точно так же конями и собаками, и в случае нужды в съестных припасах — продуктами на полях государства. Таким образом, очевидно, лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею — общим. Подготовить же к этому граждан — дело законодателя. 6. Помимо всего прочего трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой. Правда, эгоизм справедливо порицается, но он заключается не в любви к самому себе, а в большей, чем должно, степени этой любви; то же приложимо и к корыстолюбию; тому и другому чувству подвержены, так сказать, все люди. с другой стороны, как приятно оказывать услуги и помощь друзьям, знакомым или товарищам! 7. Это возможно, однако, лишь при условии существования частной собственности.

Наоборот, у тех, кто стремится сделать государство чем-то слишком единым, этого не бывает, не говоря уже о том, что в таком случае, очевидно, уничтожается возможность проявления на деле двух добродетелей: целомудрия по отношению к женскому полу (ведь прекрасное дело — воздержание от чужой жены из целомудрия) и благородной щедрости по отношению к своей собственности; при общности имущества для благородной щедрости, очевидно, не будет места, и никто не будет в состоянии проявить ее на деле, так как щедрость сказывается именно при возможности распоряжаться своим добром...

VI. 1. Не легко при исследовании определить, кому должна принадлежать верховная власть в государстве: народной ли массе, или богатым, или порядочным людям, или одному наилучшему из всех, или тирану. Все это, оказывается, представляет трудность для решения. Почему, в самом деле? Разве справедливо будет, если бедные, опираясь на то, что они представляют большинство, начнут делить между собой состояние богатых? Скажут «да, справедливо», потому что верховная власть постановила считать это справедливым. Но что же тогда будет подходить под понятие крайней несправедливости? Опять-таки ясно, что если большинство, взяв себе все, начнет делить между собой достояние меньшинства, то этим оно погубит государство, а ведь добродетель не губит того, что заключает ее в себе, да и справедливость не есть нечто такое, что разрушает государство. Таким образом, ясно, что подобный закон не может считаться справедливым. 2. Сверх того, пришлось бы признать справедливыми и все действия, совершенные тираном: ведь он поступает насильственно, опираясь на свое превосходство, как масса — по отношению к богатым. Но может быть, справедливо, чтобы властвовало меньшинство, состоящее из богатых? Однако, если последние начнут поступать таким же образом, т.е. станут расхищать и отнимать имущество у массы, будет ли это справедливо? В таком случае справедливо и противоположное. Очевидно, что такой образ действий низок и несправедлив. 3. Что же, значит, должны властвовать и стоять во главе всего люди порядочные? Но в таком случае все остальные неизбежно утратят политические права, как лишенные чести занимать государственные должности. Занимать должности мы ведь считаем почетным правом, а если должностными лицами будут одни и те же, то остальные неизбежно окажутся лишенными этой чести. Не лучше ли, если власть будет сосредоточена в руках одного, самого дельного? Но тогда получится скорее приближение к олигархии, так как большинство будет лишено политических прав. Пожалуй, кто-либо скажет: вообще плохо то, что верховную власть олицетворяет собой не закон, а человек, душа которого подвержена влиянию страстей. Однако если это будет закон, но закон олигархический или демократический, какая от него будет польза при решении

упомянутых затруднений? Получится опять-таки то, о чем сказано выше. 4. Об остальных вопросах речь будет в другом месте. А то положение, что предпочтительнее, чтобы верховная власть находилась в руках большинства, нежели меньшинства, хотя бы состоящего из наилучших, может считаться, по-видимому, удовлетворительным решением вопроса и заключает в себе некое оправдание, а пожалуй даже и истину. Ведь может оказаться, что большинство, из которого каждый сам по себе и не является дельным, объединившись, окажется лучше тех, не порознь, но в своей совокупности, подобно тому как обеды в складчину бывают лучше обедов, устроенных на средства одного человека. Ведь так как большинство включает в себя много людей, то, возможно, в каждом из них, взятом в отдельности, и заключается известная доля добродетели и рассудительности; а когда эти люди объединяются, то из многих получается как бы один человек, у которого много и рук, много и ног, много и восприятий, так же обстоит и с характером, и с пониманием. Вот почему большинство лучше судит о музыкальных и поэтических произведениях: одни судят об одной стороне, другие — о другой, а все вместе судят о целом. 5. Дельные люди отличаются от каждого взятого из массы тем же, чем, как говорят, красивые отличаются от некрасивых или картины, написанные художником, — от картин природы: именно тем, что в них объединено то, что было рассеянным по разным местам; и когда объединенное воедино разделено на его составные части, то, может оказаться, у одного человека глаз, у другого какая-нибудь другая часть тела будет выглядеть прекраснее того, что изображено на картине. Однако неясно, возможно ли для всякого народа и для всякой народной массы установить такое же отношение между большинством и немногими дельными людьми. Клянусь Зевсом, для некоторых это, пожалуй, невозможно (то же соображение могло бы быть применено и к животным; в самом деле, чем, так сказать, отличаются некоторые народы от животных?). Однако по отношению к некоему данному большинству ничто не мешает признать сказанное истинным.

6. Вот таким путем и можно было бы разрешить указанное ранее затруднение, а также и другое затруднение, стоящее в связи с ним: над чем, собственно, должна иметь верховную власть масса свободно рожденных граждан, т.е. все те, кто и богатством не обладает, и не отличается ни одной выдающейся добродетелью? Допускать таких к занятию высших должностей не безопасно: не обладая чувством справедливости и рассудительностью, они могут поступать то несправедливо, то ошибочно. С другой стороны, опасно и устранять их от участия во власти: когда в государстве много людей лишено политических прав, когда в нем много бедняков, такое государство неизбежно бывает переполнено враждебно настроенными людьми. Остается одно:

предоставить им участвовать в совещательной и судебной власти. 7. Поэтому и Солон, и некоторые другие законодатели предоставляют им право принимать участие в выборе должностных лиц и в принятии отчета об их деятельности, но самих к занятию должностей не допускают; объединяясь в одно целое, они имеют достаточно рассудительности и, смешавшись с лучшими, приносят пользу государству, подобно тому как неочищенные пищевые продукты в соединении с очищенными делают всякую пищу более полезной, нежели состоящую из очищенных в небольшом количестве. Отдельный же человек далек от совершенства при обсуждении дел. 8. Эта организация государственного строя представляет затруднение прежде всего потому, что, казалось бы, правильно судить об успешности лечения может только тот, кто сам занимался врачебным искусством и вылечил больного от имевшейся у него болезни, т. е. врач... Сделать правильный выбор могут только знатоки, например, люди, сведущие в землемерном искусстве, могут правильно выбрать землемера, люди, сведущие в кораблевождении, — кормчего; и если в выборе людей для некоторых работ и ремесел принимает участие и кое-кто из несведущих, то, во всяком случае, не в большей степени, чем знатоки. с этой точки зрения невозможно было бы предоставлять народной массе решающий голос ни при выборах должностных лиц, ни когда принимается отчет об их деятельности. 10. Однако, может быть, не все это сказано правильно, и в соответствии с прежним замечанием если народная масса не лишена всецело достоинств, свойственных свободнорожденному человеку, то каждый в отдельности взятый будет худшим судьей, а все вместе будут не лучшими или, во всяком случае, не худшими судьями. В некоторых случаях не один только мастер является единственным и наилучшим судьей, именно там, где дело понимают и люди, не владеющие искусством; например, дом знает не только тот, кто его построил, но о нем еще лучше будет судить тот, кто им пользуется, т.е. домохозяин; точно так же руль лучше знает кормчий, чем мастер, сделавший руль, и о пиршестве гость будет судить правильнее, нежели повар. Словом, это затруднение мы, пожалуй, сможем удовлетворительно разрешить вышесказанным образом...

По общему представлению, справедливость есть некое равенство; это положение до известной степени согласно с теми философскими рассуждениями, в которых разобраны этические вопросы. Утверждают, что справедливость есть нечто имеющее отношение к личности и что равные должны иметь равное. Не следует, однако, оставлять без разъяснения, в чем заключается равенство и в чем — неравенство; этот вопрос представляет трудность, к тому же он принадлежит к области политической философии...

Так как ни равные в чем-то одном не должны быть равными во всем, ни неравные в чем-то одном — неравными во всем, то все виды государственного устройства, в которых это происходит, являются отклонениями...

Если кто-либо один или несколько человек, больше одного, но все-таки не настолько больше, чтобы они могли заполнить собой государство, отличались бы таким избытком добродетели, что добродетель всех остальных и их политические способности не могли бы идти в сравнение с добродетелью и политическими способностями указанного одного или нескольких человек, то таких людей не следует и считать составной частью государства: ведь с ними поступят вопреки справедливости, если предоставят им те же права, что и остальным, раз они в такой степени неравны с этими последними своей добродетелью и политическими способностями. Такой человек был бы все равно что божество среди людей. 2. Отсюда ясно, что и в законодательстве следует иметь в виду равных и по их происхождению, и по способностям, а для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами — закон. Да и в смешном положении оказался бы тот, кто стал бы пытаться сочинять для них законы: они сказали бы, пожалуй, то, что, по словам Антисфена, львы сказали зайцам, когда те произносили речи в собрании животных и требовали для всех равноправия. На этом основании государства с демократическим устройством устанавливают у себя остракизм: по-видимому, стремясь к всеобщему равенству, они подвергали остракизму и изгоняли на определенный срок тех, кто, как казалось, выдавался своим могуществом, опираясь либо на богатство, либо на обилие друзей, либо на какую-нибудь иную силу, имеющую значение в государстве. 3. Согласно мифологическому преданию, по той же самой причине аргонавты покинули Геракла: корабль Арго не пожелал везти его вместе с прочими пловцами, так как он намного превосходил их. Равным образом нельзя признать безусловно правильными и те упреки, которые делались по поводу тирании и совета, данного Периандром Фрасибулу: рассказывают, что Периандр ничего не сказал в ответ глашатаю, посланному к нему за советом, а лишь, вырывая те колосья, которые слишком выдавались своей высотой, сровнял засеянное поле; глашатай, не уразумев, в чем дело, доложил Фрасибулу о том, что видел, а тот понял поступок Периандра в том смысле, что следует убивать выдающихся людей. 4. Такой образ действий выгоден не только тирании, и не одни лишь тираны так поступают, но то же самое происходит и в олигархиях и в демократиях: остракизм имеет в известной степени то же значение — именно посредством изгнания выдающихся людей подрезывать в корне их могущество. Так же поступают с [греческими] государствами и с [варварскими] племенами те, кто пользуется властью; например, афиняне — с самоедами, хиосцами и лесбосцами: как только

афиняне прочно взяли в свои руки власть, они их принизили вопреки договорам; персидский же царь неоднократно подрубал мидян, вавилонян и остальные племена, гордившиеся тем, что и они в свое время пользовались господством. 5. Вообще вопрос этот стоит перед всеми видами государственного устройства, в том числе и перед правильными. Правда, в тех видах государств, которые являются отклонениями, применение этого средства делается ради частных выгод, но оно в равной степени находит себе место и при государственных устройствах, преследующих общее благо. Это можно пояснить примером, взятым из области иных искусств и наук. Разве может допустить художник, чтобы на его картине живое существо было написано с ногой, нарушающей соразмерность, хотя бы эта нога была очень красива? Или разве выделит чем-либо кораблестроитель корму или какую-нибудь иную часть корабля? Разве позволит руководитель хора участвовать в хоре кому-нибудь, кто поет громче и красивее всего хора? 6. Таким образом, нет никаких препятствий к тому, чтобы люди, обладающие единоличной властью, действуя в согласии с выгодой для государства, прибегали к этому средству в том случае, когда оно является одинаково полезным как для их личной власти, так и для блага государства. Недаром же там, где дело идет о неоспоримом превосходстве, мысль об остракизме находит некое справедливое оправдание... Не то происходило в государствах: прибегая к остракизму, они имели в виду не выгоду для соответствующего государственного устройства, а преследовали при этом выгоду для своей партии. Итак, ясно, что при тех видах государственного устройства, которые представляют собой отклонения, остракизм, как средство, выгодное для них, полезен и справедлив; но ясно и то, что, пожалуй, с общей точки зрения остракизм не является справедливым. 7. При наилучшем же виде государственного устройства большое затруднение возникает вот в чем: как нужно поступать в том случае, если кто-нибудь будет превосходить других не избытком каких-либо иных благ, вроде могущества, богатства, или обилием друзей, но будет отличаться избытком добродетели? Ведь не сказать же, что такого человека нужно устранить или удалить в изгнание; с другой стороны, нельзя себе представить, чтобы над таким человеком властвовали, потому что в таком случае получилось бы приблизительно то же самое, как если бы, распределяя государственные должности, потребовали власти и над Зевсом. Остается одно, что, по-видимому, и естественно: всем охотно повиноваться такому человеку, так что такого рода люди оказались бы в государстве пожизненными царями...

Главными видами государственного устройства, по-видимому, являются два — демократия и олигархия, подобно тому как говорят главным образом о двух ветрах — северном и южном, а на остальные смотрят как на отклонение от

этих двух. Ведь аристократию считают некоей олигархией, а так называемую политику — демократией, подобно тому как и из ветров западный причисляют к северному, а восточный — к южному...

Демократию не следует определять, как это обычно делают некоторые в настоящее время, просто как такой вид государственного устройства, при котором верховная власть сосредоточена в руках народной массы, потому что и в олигархиях, и вообще повсюду верховная власть принадлежит большинству; равным образом и под олигархией не следует разумеать такой вид государственного устройства, при котором верховная власть сосредоточена в руках немногих. Положим, что государство состояло бы всего-навсего из тысячи трехсот граждан; из них тысяча были бы богачами и не допускали к правлению остальных трехсот — бедняков, но людей свободнорожденных и во всех отношениях подобных той тысяче. Решится ли кто-нибудь утверждать, что граждане такого государства пользуются демократическим строем? Точно так же, если бы немногие бедняки имели власть над большинством состоятельных, никто не назвал бы такого рода строй олигархическим, раз остальные, будучи богатыми, не имели бы почетных прав. 7. Итак, скорее следует назвать демократическим строем такой, при котором верховная власть находится в руках свободнорожденных, а олигархическим — такой, когда она принадлежит богатым, и лишь случаю нужно приписать то, что одних много, а других немного. Ну а если бы должности, как это утверждается некоторыми относительно Эфиопии, распределялись по росту, или по красоте, была ли бы это олигархия? А ведь красивых и высоких бывает не очень много. 8. Нет, такими признаками не может быть определена достаточно точно сущность олигархии и демократии. Ввиду того что и демократия и олигархия заключают в себе много составных частей, то в разграничении их следует пойти дальше и признать, что олигархическим нельзя считать и такой строй, при котором меньшинство свободнорожденных властвует над большинством несвободнорожденных, что, как мы видим, было, например, в Аполлонии на Ионийском море и на Фере. В обоих этих государствах почетными правами пользовались те, кто отличался своим благородным происхождением и был потомком первых поселенцев в этих государствах; они, понятно, составляли меньшинство среди массы населения. Нельзя считать демократическим и такой строй, при котором пользуются привилегированным положением богачи благодаря тому, что они составляют большинство; так было в древности в Колофоне, где преобладающая часть граждан до войны с лидийцами приобрела большую недвижимую собственность. Таким образом, демократией следует считать такой строй, когда свободнорожденные и неимущие, составляя большинство, имеют верховную власть в своих руках, а олигархией — такой

строй, при котором власть находится в руках людей богатых и благородного происхождения и образующих меньшинство... 1. Какой же вид государственного устройства наилучший? Как может быть наилучшим образом устроена жизнь для большей части государств и для большинства людей безотносительно к добродетели, превышающей добродетель обыкновенного человека, безотносительно к воспитанию, для которого потребны природные дарования и счастливое стечение обстоятельств, безотносительно к самому желательному строю, но применительно лишь к той житейской обстановке, которая доступна большинству, и к такому государственному устройству, которое оказывается приемлемым для большей части государств? 2. Различные виды так называемой аристократии, о которых мы только что говорили, отчасти малоприменимы в большинстве государств, отчасти приближаются к так называемой политике (почему и следует говорить об этих видах как об одном).

Суждение обо всех поставленных вопросах основывается на одних и тех же исходных положениях. Если верно сказано в нашей «Этике», что та жизнь блаженная, при которой нет препятствий к осуществлению добродетели, и что добродетель есть середина, то нужно признать, что наилучшей жизнью будет именно средняя жизнь, такая, при которой середина может быть достигнута каждым. 3. Необходимо установить то же самое мерило как для добродетели, так и для порочности государства и его устройства: ведь устройство государства — это его жизнь.

В каждом государстве есть три части: очень состоятельные, крайне неимущие и третьи, стоящие посередине между теми и другими. Так как, по общепринятому мнению, умеренность и середина — наилучшее, то, очевидно, и средний достаток из всех благ всего лучше. 4. При наличии его легче всего повиноваться доводам разума; напротив, трудно следовать этим доводам человеку сверх прекрасному, сверхсильному, сверхзнатному, сверхбогатому или, наоборот, человеку сверхбедному, сверхслабому, сверхуниженному по своему общественному положению. Люди первого типа становятся по преимуществу наглецами и крупными мерзавцами. Люди второго типа часто делаются злодеями и мелкими мерзавцами. А из преступлений одни совершаются из-за наглости, другие — вследствие подлости. Сверх того, люди обоих этих типов не уклоняются от власти, но ревностно стремятся к ней, а ведь и то и другое приносит государствам вред. 5. Далее, люди первого типа, имея избыток благополучия, силы, богатства, дружеских связей и тому подобное, не желают, да и не умеют подчиняться. И это наблюдается уже дома, с детского возраста: избалованные роскошью, в которой они живут, они не обнаруживают привычки повиноваться даже в школах. Поведение людей второго типа из-за их крайней необеспеченности чрезвычайно униженное.

Таким образом, одни не способны властвовать и умеют подчиняться только той власти, которая проявляется у господ над рабами; другие же не способны подчиняться никакой власти, а властвовать умеют только так, как властвуют господа над рабами. 6. Получается государство, состоящее из рабов и господ, а не из свободных людей, государство, где одни исполнены зависти, другие — презрения. А такого рода чувства очень далеки от чувства дружбы в политическом общении, которое должно заключать в себе дружественное начало. Упомянутые же нами люди не желают даже идти по одной дороге со своими противниками.

Государство более всего стремится к тому, чтобы все в нем были равны и одинаковы, а это свойственно преимущественно людям средним. Таким образом, если исходить из естественного, по нашему утверждению, состава государства, неизбежно следует, что государство, состоящее из средних людей, будет иметь и наилучший государственный строй. Эти граждане по преимуществу и остаются в государствах целыми и невредимыми. Они не стремятся к чужому добру, как бедняки, а прочие не посягают на то, что этим принадлежит, подобно тому как бедняки стремятся к имуществу богатых. И так как никто на них и они ни на кого не злоумышляют, то и жизнь их протекает в безопасности. Поэтому прекрасное пожелание высказал Фокилид: «У средних множество благ, в государстве желаю быть средним». 8. Итак, ясно, что наилучшее государственное общение — то, которое достигается посредством средних, и те государства имеют хороший строй, где средние представлены в большем количестве, где они — в лучшем случае — сильнее обеих крайностей или по крайней мере каждой из них в отдельности. Соединившись с той или другой крайностью, они обеспечивают равновесие и препятствуют перевесу противников. Поэтому величайшим благополучием для государства является то, чтобы его граждане обладали собственностью средней, но достаточной; а в тех случаях, когда одни владеют слишком многим, другие же ничего не имеют, возникает либо крайняя демократия, либо олигархия в чистом виде, либо тирания, именно под влиянием противоположных крайностей...

9. Итак, очевидно, средний вид государственного строя наилучший, ибо только он не ведет к внутренним распрям; там, где средние граждане многочисленны, всего реже бывают среди граждан группировки и раздоры. И крупные государства по той же самой причине — именно потому, что в них многочисленны средние граждане, — менее подвержены распрям; в небольших же государствах население легче разделяется на две стороны, между которыми не остается места для средних, и почти все становятся там либо бедняками, либо богачами. Демократии в свою очередь пользуются большей в сравнении с олигархиями безопасностью; существование их более долговечно благодаря

наличию в них средних граждан (их больше, и они более причастны к почетным правам в демократиях, нежели в олигархиях). Но когда за отсутствием средних граждан неимущие подавляют своей многочисленностью, государство оказывается в злополучном состоянии и быстро идет к гибели.

10. В доказательство выдвинутого нами положения можно привести и то, что наилучшие законодатели вышли из граждан среднего круга: оттуда происходили Солон (что видно из его стихотворений), Ликург (царем он не был), Харонд и почти большая часть остальных...

Одним из признаков демократического строя, по признанию всех сторонников демократии, является свобода. Второе начало — жить так, как каждому хочется; эта особенность, говорят, есть именно следствие свободы, тогда как следствие рабства — отсутствие возможности жить как хочется. Итак, это второй отличительный признак демократического строя. Отсюда уже возникло стремление не быть вообще в подчинении — лучше всего ни у кого, если же этого достигнуть нельзя, то по крайней мере хотя бы поочередно. И в данном случае это стремление совпадает с началом свободы, основанным на равноправии.

...Исходя из этих основных положений и из такого начала, мы должны признать демократическими следующие установления: все должностные лица назначаются из всего состава граждан; все управляют каждым, в отдельности взятым, каждый — всеми, когда до него дойдет очередь; должности замещаются по жребию либо все, либо за исключением тех, которые требуют особого опыта и знания; занятие должностей не обусловлено никаким имущественным цензом или обусловлено цензом самым невысоким; никто не может занимать одну и ту же должность дважды, за исключением военных должностей; все должности либо те, где это представляется возможным, краткосрочны; судебная власть принадлежит всем, избираются судьи из всех граждан и судят по всем делам или по большей части их, именно по важнейшим и существеннейшим, как-то: по поводу отчетов должностных лиц, по поводу политических дел, по поводу частных договоров. Народное собрание осуществляет верховную власть во всех делах; ни одна должность такой верховной власти не имеет ни в каком деле или в крайнем случае имеет ее в самом ограниченном круге дел; или же в главнейших делах верховная власть принадлежит совету. 9. Совет — наиболее демократическое из правительственных учреждений там, где нет средств для вознаграждения всем гражданам; в противном случае это учреждение утрачивает свое значение, так как народ, получая вознаграждение, сосредоточивает в своих руках решение всех дел (об этом сказано было ранее, в предыдущем рассуждении). Следующей особенностью демократического строя является то, что все

получают вознаграждение: народное собрание, суд, должностные лица или же в крайнем случае должностные лица, суд, совет, обычные народные собрания, или из должностных лиц те, которые должны питаться совместно. И если олигархия характеризуется благородным происхождением, богатством и образованием, то признаками демократии должны считаться противоположные свойства, т.е. безродность, бедность и грубость. 10. Что касается должностей, то ни одна из них не должна быть пожизненной, а если какая-нибудь остается таковою по причине какого-нибудь давнишнего переворота, то следует лишить ее значения и замещать ее уже не путем выборов, а по жребию.

Это и есть общие признаки, характерные для демократии. На основании справедливости, как она понимается с демократической точки зрения, а именно наличие у всех равной по количеству доли, получается тот строй, который признается демократическим по преимуществу, и возникает демократическое государство. Ведь равенство состоит в том, чтобы неимущие ни в чем не имели большей власти, чем состоятельные, и чтобы верховная власть принадлежала не одним, но всем в равной степени (по количеству). Таким способом, думают они, в государстве осуществляются равенство и свобода.

I. Но здесь возникает вопрос: каким же образом это равенство может быть достигнуто? Следует ли имущественный ценз пятисот лиц распределить между тысячею, так чтобы эта тысяча могла уравниваться в своих правах с пятьюстами? Или не следует устанавливать равенство таким способом, но, распределив таким же образом, взять затем поровну и из числа пятисот и из числа тысячи и передать в их руки выборы должностных лиц и суда? Будет ли такого рода государственное устройство самым справедливым, согласно демократической справедливости, или, скорее, справедливейшим будет государственный строй, считающийся только с народной массой? Ведь сторонники демократии утверждают, что справедливо то, что будет решено большинством, а сторонники олигархии считают справедливым решение, которое будет вынесено теми, кто владеет большей собственностью, потому что, по их мнению, выносить решения следует, руководствуясь размерами собственности. 12. Но и в том и в другом случае мы имеем дело с неравенством и несправедливостью: если признавать решения меньшинства, то получится тирания (ведь коль скоро один человек будет обладать большей собственностью, чем остальные состоятельные люди, то, согласно олигархической справедливости, этот один только и должен властвовать); если же признавать решение численного большинства, то справедливость также будет нарушена при конфискации имущества богатых, находящихся в меньшинстве, как и сказано ранее. Итак, чтобы достигнуть такого равенства, которое нашло бы признание с точки зрения тех и других, следует искать его в тех определениях,

какие дают и те и другие понятию справедливого. В самом деле, они утверждают, что постановления большинства граждан должны иметь решающую силу. 13. Пусть будет так, хотя бы и не с общей точки зрения. Но вследствие того что государство состоит из двух частей — богачей и бедняков, если оказались согласными решения тех и других или большинства тех и других, то это и будет иметь решающее значение; если же будут приняты противоположные постановления, то решающее значение должно иметь постановление большинства и тех, чей имущественный ценз выше. Например, первых — десять человек, вторых — двадцать; одно постановление принято шестью из числа богатых, другое — пятнадцатью из числа менее состоятельных; к беднякам присоединились четверо из числа богатых, к богачам — пятеро из числа бедных; на чьей стороне окажется после произведенного подсчета тех и других перевес имущественного ценза, постановление этой стороны и должно иметь решающее значение. 14. Если же получится равное число, то следует отнести к такому затруднению так же, как к тому, какое бывает теперь, когда в народном собрании или в суде голоса делятся поровну; приходится решать дело либо жребием, либо каким-нибудь другим подобным способом. Хотя и весьма затруднительно найти истину в том, что касается равенства и справедливости, все же это легче, чем заставить согласиться с собой тех, кто имеет возможность опереться на какое-либо превосходство: ведь более слабые всегда стремятся к равенству и справедливости, а сильные нисколько об этом не заботятся.

II 1. Из четырех видов демократии наилучшим является, как об этом сказано в предшествующих рассуждениях, тот, который занимает по порядку первое место; к тому же этот вид демократии и самый древний из всех. Я называю его первым в соответствии с естественным делением народонаселения. В самом деле, наилучшим видом народа является земледельческий; поэтому и возможно бывает насаждать демократию там, где народная масса живет земледелием или скотоводством. Не обладая значительной собственностью, люди не имеют там досуга часто устраивать народные собрания. Располагая всем необходимым, они занимаются своим делом и не заботятся о делах посторонних; им приятнее труд, чем занятия политикой и управлением там, где получение должностей не сопряжено с большими материальными выгодами. Ведь люди в массе своей больше стремятся к прибыли, нежели к почету...

3. Для той демократии, о которой сказано выше, и полезным и обычным является следующий порядок: весь народ участвует в выборах должностных лиц, в принятии отчетов от них, отправляет обязанности судей, но высшие должности замещаются путем выбора и на основании имущественного ценза,

причем, чем должность выше, тем больше ценз; или же ни одна должность не замещается на основании ценза, но принимаются во внимание лишь способности человека. Государство, имеющее такого рода устройство, разумеется, будет иметь хорошее правление, так как должности всегда будут занимать наилучшие граждане согласно воле народа, не питающего зависти к порядочным людям. Порядочные и знатные останутся довольны таким порядком, потому что они не будут находиться под управлением других, которые хуже их, а управлять они будут справедливо, так как контроль над их деятельностью будет принадлежать другим. 4. Быть в некоторой зависимости от других и не иметь возможности делать все, что тебе заблагорассудится, — дело полезное: ведь предоставление каждому возможности поступать по его желанию не может оберегать против того дурного, что заложено в каждом человеке. И таким образом неизбежно получается то, что наиболее полезно в государстве, — правят порядочные люди, наименее склонные впадать в ошибки, а народная масса ни в чем не терпит умаления. Ясно, что этот вид демократии является наилучшим и по какой причине: потому что при нем народ обладает определенными качествами...

Остается рассмотреть, все ли должны принимать участие в отправлении всех указанных выше обязанностей государства. Ведь возможно предполагать, что одни и те же будут все и землепашцами, и ремесленниками, и членами совета, и членами суда, или что для каждой из названных обязанностей должны быть назначены отдельные лица, или что, наконец, одни из обязанностей по необходимости будут принадлежать особым лицам, другие — всей совокупности граждан. Не для всякого государственного строя возможно установить одинаковые правила. Как мы уже сказали, допустимо, что будут принимать участие все во всем и не все во всем, но некоторые только в некоторых делах. Это и вносит различия в государственный строй: в демократиях все граждане участвуют во всем, в олигархиях мы видим обратное.

Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения.: В 2 т. М., 1972. Т 2. с 468 — 469.

Многие ошибочно держатся того мнения, что и государю в управлении страной, и каждому вельможе в ведении дел надо прежде всего принимать во внимание интересы партий; а между тем высшая мудрость велит, напротив, сообразоваться либо с общими интересами, осуществляя то, с чем согласны представители самых различных партий, либо с интересами отдельных лиц. Этим я не хочу, однако, сказать, что соображениями партийными должно совершенно пренебречь. Людям простого звания, чтобы возвыситься,

необходимо за что-то держаться; но людям знатным, чувствующим свою силу, лучше сохранять независимость. И даже начинающему выдвигаться для более верного успеха обычно лучше обнаруживать столь умеренную приверженность, чтобы из всех членов своей партии быть наиболее приемлемым для другой.

Чем партия слабее и малочисленнее, тем больше в ней единства; и часто бывает, что небольшое число непреклонных берет верх над многочисленным, но более умеренным противником. Когда одна из двух партий прекращает свое существование, другая раскалывается. Так, партия, объединявшая Лукулла и сенатскую знать (называвшуюся «Optimates»), некоторое время противостояла партии Помпея и Цезаря; но, когда власть сената рушилась, произошел и разрыв Цезаря с Помпеем. Подобным же образом партия Антония и Октавиана противостояла некоторое время Бруту и Кассию, но вслед за падением "Брута и Кассия последовал разрыв Антония с Октавианом. Эти примеры относятся к партиям, состоящим в открытой войне, но то же самое можно сказать о более частных случаях. И зачастую при расколах те, что были на вторых ролях, оказываются во главе партии, но столь же часто оказываются ничтожествами и бывают отстранены, ибо многие сильны лишь в оппозиции, а когда этого нет, они бесполезны.

Часто видим мы, что человек, добившись успеха, переходит в партию, враждебную той, коей обязан он своим возвышением, полагая, вероятно, что с первой он свое уже взял, и ища новой выгоды. Такому перебежчику это сходит легко, ибо, когда силы долгое время уравновешены, приобретение даже одного лишнего приверженца дает перевес одной из сторон, а вся заслуга приписывается ему. Если кто держится середины между двумя партиями, это не всегда происходит от умеренности, но нередко от своекорыстия и имеет целью извлечение выгоды из обеих.

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Избранные произведения В 2 т. М., 1964. Т. 2. С. 196 — 197.

Происхождение государства Такая общая власть, которая была бы способна защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливостей, причиняемых друг другу, и, таким образом, доставить им ту безопасность, при которой они могли бы кормиться от трудов рук своих и от плодов земли и жить в довольстве, может быть воздвигнута только одним путем, а именно путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю. Иначе говоря, для установления общей власти необходимо, чтобы люди назначили одного человека или собрание людей, которые явились бы их

представителями; чтобы каждый человек считал себя доверителем в отношении всего, что носитель общего лица будет делать сам или заставит делать других в целях сохранения общего мира и безопасности, и признал себя ответственным за это; чтобы каждый подчинил свою волю и суждение воле и суждению носителя общего лица. Это больше, чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал каждому другому: я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия. Если это совершилось, то множество людей, объединенное таким образом в одном лице, называется государством, по-латыни — *civitas*. Таково рождение того великого Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно), того смертного бога, которому мы под владычеством бессмертного бога обязаны своим миром и своей защитой. Ибо благодаря полномочиям, данным им каждым отдельным человеком в государстве, указанный человек или собрание лиц пользуется такой огромной сосредоточенной в нем силой и властью, что внушаемый этой силой и властью страх делает этого человека или это собрание лиц способным направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи против внешних врагов. В этом человеке или собрании лиц состоит сущность государства, которая нуждается в следующем определении: государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты.

Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избранные произведения 2 т. М., 1957. Т. 2. С. 258 — 262.

Если бы повелевать умами было так же легко, как и языками, то каждый царствовал бы спокойно и не было бы никакого насильственного правления, ибо каждый жил бы, сообразуясь с нравом правящих, и только на основании их решения судил бы о том, что истинно или ложно, хорошо или дурно, справедливо или несправедливо. Но, как мы уже в начале главы XVII заметили, это, т.е. чтобы ум неограниченно находился во власти другого, не может стать, так как никто не может перенести на другого свое естественное право, или свою способность свободно рассуждать и судить о каких бы то ни было вещах, и никто не может быть принужден к этому. Из этого, следовательно, выходит, что то правление считается насильственным, которое посягает на

умы, и что верховное величество, видимо, делает несправедливость подданным и узурпирует их право, когда хочет предписать, что каждый должен принимать как истину и отвергать как ложь и какими мнениями, далее, ум каждого должен побуждаться к благоговению перед богом: это ведь есть право каждого, которым никто, хотя бы он и желал этого, не может поступиться. Я признаю, что суждение может быть предвзято многими и почти невероятными способами, и притом так, что оно хотя прямо и не находится во власти другого, однако до такой степени зависит от другого, что справедливо можно считать его несвободным. Но, как бы ни изощрялось в этом отношении искусство, никогда дело не доходило до того, чтобы люди когда-либо не сознавали, что каждый обладает в достаточной степени своим разумением и что во взглядах существует столько же различий, как и во вкусах. Моисей, который не посредством хитрости, но благодаря божественной добродетели в высшей степени воздействовал на суждение своего народа, потому что считался человеком божественным, говорившим и делавшим все по божественному вдохновению, и тот, однако, не мог избежать народного ропота и превратных толкований, а тем менее остальные монархи; и если это можно было бы мыслить каким-нибудь образом, то оно было бы во всяком случае мыслимо лишь для монархического государства, но отнюдь не для демократического, которым коллегиально управляют все или большая часть народа; думаю, что причина этого для всех ясна.

Таким образом, сколько бы ни думали, что верховные власти распоряжаются всем и что они суть истолкователи права и благочестия, они, однако, никогда не будут в состоянии заставить людей не высказывать суждения о каких-нибудь вещах сообразно с их собственным образом мыслей и соответственно не испытывать того или иного аффекта. Верно, конечно, что власти по праву могут считать врагами всех, кто с ними не согласен безусловно во всем, но мы рассуждаем теперь не о праве их, но о том, что полезно. Я ведь допускаю, что по праву они могут царствовать с величайшим насилием и обрекать граждан на смерть по самым ничтожным поводам; но никто не скажет, что это можно делать, не повредясь в здравом рассудке. Более того, так как они могут это делать только с большим риском для всего государства, то мы можем также отрицать, что у них есть неограниченная мощь для этого и подобных вещей, а следовательно, у них нет и неограниченного права для этого, мы ведь показали, что право верховных властей определяется их мощью.

Итак, если никто не может поступиться своей свободой судить и мыслить о том, о чем он хочет, но каждый по величайшему праву природы есть господин своих мыслей, то отсюда следует, что в государстве никогда нельзя, не опасаясь очень несчастных последствий, домогаться того, чтобы люди, хотя

бы у них были различные и противоположные мысли, ничего, однако, не говорили иначе, как по предписанию верховных властей, ибо и самые опытные, не говоря уже о толпе, не умеют молчать. Это общий недостаток людей — доверять другим свои планы, хотя и нужно молчать; следовательно, то правительство самое насильническое, при котором отрицается свобода за каждым говорить и учить тому, что он думает, и, наоборот, то правительство умеренное, при котором эта самая свобода дается каждому. Но поистине мы никоим образом не можем отрицать, что величество может быть оскорблено столько же словом, сколько и делом; и, стало быть, если невозможно совершенно лишить подданных этой свободы, то и, обратно, весьма губительно будет допустить ее неограниченно. Поэтому нам надлежит здесь исследовать, до какого предела эта свобода может и должна даваться каждому без ущерба для спокойствия в государстве и без нарушения права верховных властей; это, как я в начале главы XVI напомнил, было здесь главной моей целью.

Из выше объясненных оснований государства весьма ясно следует, что конечная его цель заключается не в том, чтобы господствовать и держать людей в страхе, подчиняя их власти другого, но, наоборот, в том, чтобы каждого освободить от страха, дабы он жил в безопасности, насколько это возможно, т.е. дабы он наилучшим образом удерживал свое естественное право на существование и деятельность без вреда себе и другому. Цель государства, говорю, не в том, чтобы превращать людей из разумных существ в животных или автоматы, но, напротив, в том, чтобы их душа и тело отправляли свои функции, не подвергаясь опасности, а сами они пользовались свободным разумом и чтобы они не соперничали друг с другом в ненависти, гневе или хитрости и не относились враждебно друг к другу. Следовательно, цель государства в действительности есть свобода. Далее, мы видели, что для образования государства необходимо было только одно, именно: чтобы вся законодательная власть находилась у всех или нескольких или у одного. Ибо так как свободное суждение людей весьма разнообразно и каждый в отдельности думает, что он все знает, и так как невозможно, чтобы все думали одинаково и говорили едиными устами, то они не могли бы жить мирно, если бы каждый не поступился правом действовать сообразно с решением только своей души. Таким образом, каждый поступился только правом действовать по собственному решению, а не правом рассуждать и судить о чем-либо; стало быть, и никто без нарушения права верховных властей не может действовать против их решения, но вполне может думать и судить, а следовательно, и говорить, лишь бы просто только говорил или учил и защищал свою мысль только разумом, а не хитростью, гневом, ненавистью и без намерения ввести что-нибудь в государство благодаря авторитету своего решения. Например,

если кто показывает, что какой-нибудь закон противоречит здравому рассудку, и поэтому думает, что он должен быть отменен, если в то же время он свою мысль подвергает на обсуждение верховной власти (которой только и подобает постановлять и отменять законы) и ничего между тем не делает вопреки предписанию того закона, то он, конечно, оказывает услугу государству, как каждый доблестный гражданин, но если, напротив, он делает это с целью обвинить в несправедливости начальство и сделать его ненавистным для толпы или мятежно старается вопреки воле начальства отменить тот закон, то он всецело возмутитель и бунтовщик. Итак, мы видим, каким образом каждый, не нарушая права и авторитета верховных властей, т.е. не нарушая мира в государстве, может говорить [то] и учить тому, что он думает, именно: если он решение о всем, что должно сделать, предоставляет им же и ничего против их решения не предпринимает, хотя и должен часто поступать против того, что он считает хорошим и что он открыто высказывает. Это, конечно, он может делать, не нарушая справедливости и благочестия, даже должен делать, если хочет показать себя справедливым и благочестивым, ибо, как мы уже показали, справедливость зависит только от решения верховных властей и, стало быть, никто не может отсюда быть справедливым, если он не живет по общепринятым решениям. Высшее же благочестие (по тому, что мы в предыдущей главе показали) есть то, которое проявляется в заботах о мире и спокойствии государства, но оно не может сохраниться, если каждый стал бы жить по изволению своего сердца; стало быть, и не благочестиво делать по своему изволению что-нибудь против решения верховной власти, подданным которой являешься, так как от этого, если бы это каждому было позволено, необходимо последовало бы падение государства. Даже более: он ничего не может делать против решения и предписания собственного разума, пока он действует согласно решениям верховной власти; он ведь по совету самого разума всецело решил перенести на нее свое право жить по собственному своему суждению. Впрочем, это мы можем подтвердить и самой практикой, ибо в собраниях как высших, так и низших властей редко что-нибудь делается по единодушному голосованию всех членов, и, однако, все делается по общему решению всех, именно: как тех, кто подавал голос против, так и тех, кто подавал его за.

Гегель. Философия права // Сочинения. М., Л., 1934. Т. 7 С. 211 — 212.

Одним принципом гражданского общества является конкретная личность, которая служит для себя целью как *особенная*, как целокупность потребностей и смесь природной необходимости и произвола, — но особенное лицо, как существенно находящееся в соотношении с другой такой особенностью, так что

оно заявляет свои притязания и удовлетворяет себя лишь как опосредствованное другим особым лицом и вместе с тем как всецело опосредствованное формой *всеобщности* — другим принципом гражданского общества.

Прибавление. Гражданское общество есть разъединение, которое появляется посредине между семьей и государством, хотя развитие гражданского общества наступает позднее, чем развитие государства, так как в качестве разъединения оно предполагает наличность государства, которое оно должно иметь перед собою как нечто самостоятельное, чтобы существовать. Гражданское общество создано, впрочем, лишь в современном мире, который один только воздает свое каждому определению идеи. Когда государство представляют как единство различных лиц, как единство, которое есть лишь общность, то этим разумеют лишь определение гражданского общества. Многие новейшие государство-веды не могли додуматься до другого воззрения на государство. В гражданском обществе каждый для себя — цель, все другие суть для него ничто. Но без соотношения с другими он не может достигнуть объема своих целей; эти другие суть потому средства для целей особенного. Но особенная цель посредством соотношения с другими дает себе форму всеобщности и удовлетворяет себя, удовлетворяя вместе с тем благо других. Так как особенность связана с условием всеобщности, то целое есть почва опосредствования, на которой дают себе свободу все частности, все случайности рождения и счастья, в которую вливаются волны всех страстей, управляемых лишь проникающим в них сиянием разума. Особенность, ограниченная всеобщностью, есть единственная мера (Мая), при помощи которой всякая особенность способствует своему благу...

Таким образом, себялюбивая цель, обусловленная в своем осуществлении всеобщностью, обосновывает систему всеобщей зависимости, так что пропитание и благо единичного лица и его правовое существование переплетены с пропитанием, благом и правом всех, основаны на них и лишь в этой связи действительны и обеспечены. Можно рассматривать эту систему ближайшим образом как *внешнее государство*, — как основанное на *нужде государства рассудка*.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 169 — 172.

Афины представляют собой самую чистую, наиболее классическую форму: здесь государство возникает непосредственно и преимущественно из классовых противоположностей, развивающихся внутри самого родового общества. В Риме родовое общество превращается в замкнутую аристократию,

окруженную многочисленным, стоящим вне этого общества, бесправным, но несущим обязанности плебсом; победа плебса взрывает старый родовой строй и на его развалинах воздвигает государство, в котором скоро совершенно растворяются и родовая аристократия и плебс. Наконец, у германских победителей Римской империи государство возникает как непосредственный результат завоевания обширных чужих территорий, для господства над которыми родовой строй не дает никаких средств.

...Государство никоим образом не представляет собой силы, извне навязанной обществу. Государство не есть также «действительность нравственной идеи», «образ и действительность разума», как утверждает Гегель. Государство есть продукт общества на известной ступени развития; государство есть признание, что это общество запуталось в неразрешимое противоречие с самим собой, раскололось на непримиримые противоположности, избавиться от которых оно бессильно. А чтобы эти противоположности, классы с противоречивыми экономическими интересами, не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходимой сила, стоящая, по-видимому, над обществом, сила, которая бы умеряла столкновение, держала его в границах «порядка». И эта сила, происшедшая из общества, но ставящая себя над ним, все более и более отчуждающая себя от него, есть государство.

По сравнению со старой родовой организацией государство отличается, во-первых, разделением подданных государства по территориальным делениям...

Вторая отличительная черта — учреждение публичной власти, которая уже не совпадает непосредственно с населением, организующим самое себя как вооруженная сила. Эта особая публичная власть необходима потому, что самодействующая вооруженная организация населения сделалась невозможной со времени раскола общества на классы.

...Народное войско афинской демократии было аристократической публичной властью, направленной против рабов, и держало их в повиновении; но для того, чтобы держать в повиновении также и граждан, оказалась необходимой, как рассказано выше, жандармерия. Эта публичная власть существует в каждом государстве. Она состоит не только из вооруженных людей, но и из вещественных придатков, тюрем и принудительных учреждений всякого рода, которые были не известны родовому устройству общества.

...Публичная власть усиливается по мере того, как обостряются классовые противоречия внутри государства, и по мере того, как соприкасающиеся между собой государства становятся больше и населеннее. Взгляните хотя бы на теперешнюю Европу, в которой классовая борьба и конкуренция завоеваний

взвинтили публичную власть до такой высоты, что она грозит поглотить все общество и даже государство.

Для содержания этой публичной власти необходимы взносы граждан — налоги. Последние были совершенно не известны родовому обществу. Но мы теперь их знаем достаточно хорошо. С развитием цивилизации даже и налогов недостаточно; государство выдает векселя на будущее, делает займы, государственные долги. И об этом старушка Европа может порассказать немало.

Обладая публичной властью и правом взыскания налогов, чиновники становятся, как органы общества, над обществом. Свободного, добровольного уважения, с которым относились к органам родового общества, им уже недостаточно, даже если бы они могли завоевать его; носители отчуждающейся от общества власти, они должны добывать уважение к себе путем исключительных законов, в силу которых они приобретают особую святость и неприкосновенность. Самый жалкий полицейский служитель цивилизованного государства имеет больше «авторитета», чем все органы родового общества, вместе взятые; но самый могущественный монарх и крупнейший государственный деятель или полководец эпохи цивилизации мог бы позавидовать тому, не из-под палки приобретенному и бесспорному уважению, которое оказывают самому незначительному родовому старейшине. Последний стоит внутри общества, тогда как первые вынуждены пытаться представлять собой нечто вне его и над ним.

Так как государство возникло из потребности держать в узде противоположность классов; так как оно в то же время возникло в самих столкновениях этих классов, то оно по общему правилу является государством самого могущественного, экономически господствующего класса, который при помощи государства становится также политически господствующим классом и приобретает таким образом новые средства для подавления и эксплуатации угнетенного класса. Так, античное государство было, прежде всего, государством рабовладельцев для подавления рабов, феодальное государство — органом дворянства для подавления крепостных и зависимых крестьян, а современное представительное государство есть орудие эксплуатации наемного труда капиталом. В виде исключения встречаются, однако, периоды, когда борющиеся классы достигают такого равновесия сил, что государственная власть на время получает известную самостоятельность по отношению к обоим классам, как кажущаяся посредница между ними. Такова абсолютная монархия XVII и XVIII веков, которая держит в равновесии дворянство и буржуазию друг против друга, таков бонапартизм Первой и особенно Второй империи во Франции, который натравливал пролетариат против буржуазии и буржуазию против

пролетариата. Новейшее достижение в этой области, при котором властитель и подвластные выглядят одинаково комично, представляет собой новая Германская империя бисмарковской нации: здесь поддерживается равновесие между капиталистами и рабочими, противостоящими друг другу, и они подвергаются одинаковому надувательству в интересах оскудевшего прусского захолустного юнкерства.

Кроме того, в большинстве известных в истории государств предоставляемые гражданам права соразмеряются с их имущественным положением, и этим прямо заявляется, что государство — это организация имущего класса для защиты его от неимущего.

Ленин В. И. О государстве. — Полн. собр. соч., т. 39, с. 74 — 79.

Формы государства были чрезвычайно разнообразны. Во времена рабовладельческие в странах наиболее передовых, культурных и цивилизованных по-тогдашнему, например, в древней Греции и Риме, которые целиком покоились на рабстве, мы имеем уже разнообразные формы государства. Тогда уже возникает различие между монархией и республикой, между аристократией и демократией. Монархия — как власть одного, республика — как отсутствие какой-либо невыборной власти; аристократия — как власть небольшого сравнительно меньшинства, демократия — как власть народа (демократия буквально в переводе с греческого и значит: власть народа). Все эти различия возникли в эпоху рабства. Несмотря на эти различия, государство времен рабовладельческой эпохи было государством рабовладельческим, все равно — была ли это монархия или республика аристократическая или демократическая.

Во всяком курсе истории древних времен, выслушав лекцию об этом предмете, вы услышите о борьбе, которая была между монархическим и республиканским государствами, но основным было то, что рабы не считались людьми; не только не считались гражданами, но и людьми. Римский закон рассматривал их как вещь. Закон об убийстве, не говоря уже о других законах охраны человеческой личности, не относился к рабам. Он защищал только рабовладельцев, как единственно признававшихся полноправными гражданами. Но учреждалась ли монархия — это была монархия рабовладельческая, или республика — это была республика рабовладельческая. В них всеми правами пользовались рабовладельцы, а рабы были вещью по закону, и над ними возможно было не только какое угодно насилие, но и убийство раба не считалось преступлением. Рабовладельческие республики различались по своей внутренней организации: были республики аристократические и демократические. В аристократической республике небольшое число

привилегированных принимало участие в выборах, в демократической — участвовали все, но опять-таки все рабовладельцы, все, кроме рабов. Это основное обстоятельство надо иметь в виду, потому что оно больше всего проливает свет на вопрос о государстве и ясно показывает сущность государства.

Государство есть машина для угнетения одного класса другим, машина, чтобы держать в повиновении одному классу прочие подчиненные классы. Форма этой машины бывает различна. В рабовладельческом государстве мы имеем монархию, аристократическую республику или даже демократическую республику. В действительности формы правления бывали чрезвычайно разнообразны, но суть дела оставалась одна и та же: рабы не имели никаких прав и оставались угнетенным классом, они не признавались за людей. То же самое мы видим и в крепостном государстве.

Перемена формы эксплуатации превращала рабовладельческое государство в крепостническое. Это имело громадное значение. В рабовладельческом обществе — полное бесправие раба, он не признавался за человека; в крепостническом — привязанность крестьянина к земле. Основным признак крепостного права тот, что крестьянство (а тогда крестьяне представляли большинство, городское население было крайне слабо развито) считалось прикрепленным к земле, — отсюда произошло и самое понятие — крепостное право. Крестьянин мог работать определенное число дней на себя на том участке, который давал ему помещик; другую часть дней крепостной крестьянин работал на барина. Сущность классового общества оставалась: общество держалось на классовой эксплуатации. Полноправными могли быть только помещики, крестьяне считались бесправными. Их положение на практике очень слабо отличалось от положения рабов в рабовладельческом государстве. Но все же к их освобождению, к освобождению крестьян, открывалась дорога более широкая, так как крепостной крестьянин не считался прямой собственностью помещика. Он мог проводить часть времени на своем участке, мог, так сказать, до известной степени принадлежать себе...

Для удержания своего господства, для сохранения своей власти помещик должен был иметь аппарат, который бы объединил в подчинении ему громадное количество людей, подчинил их известным законам, правилам, — и все эти законы сводились в основном к одному — удержать власть помещика над крепостным крестьянином. Это и было крепостническое государство, которое в России, например, или в совершенно отсталых азиатских странах, где до сих пор крепостничество господствует — по форме оно отличалось — было или республиканское, или монархическое. Когда государство было монархическое — признавалась власть одного; когда оно было

республиканское — признавалось более или менее участие выборных от помещичьего общества, — это в обществе крепостническом. Крепостническое общество представляло такое деление классов, когда громадное большинство — крепостное крестьянство — находилось в полной зависимости от ничтожного меньшинства — помещиков, которые владели землей.

Развитие торговли, развитие товарообмена привело к выделению нового класса — капиталистов. Капитал возник в конце средних веков, когда мировая торговля после открытия Америки достигла громадного развития, когда увеличилось количество драгоценных металлов, когда серебро и золото стали орудием обмена, когда денежный оборот дал возможность держать громадные богатства в одних руках. Серебро и золото признавались как богатство во всем мире. Падали экономические силы помещичьего класса, и развивалась сила нового класса — представителей капитала. Перестройка общества происходила таким образом, чтобы все граждане стали как бы равными, чтобы отпало прежнее деление на рабовладельцев и рабов, чтобы все считались равными перед законом, независимо от того, кто каким капиталом владеет — землей ли на правах частной собственности, или это голяк, у которого одни рабочие руки, — все равны перед законом. Закон одинаково охраняет всех, охраняет собственность, у кого она есть, от покушений против собственности со стороны той массы, которая, не имея собственности, не имея ничего, кроме своих рук, постепенно нищает, разоряется и превращается в пролетариев. Таково капиталистическое общество.

Я не могу на этом останавливаться подробно. К этому вопросу вы еще вернетесь, когда будете беседовать о программе партии, — там вы услышите характеристику капиталистического общества. Это общество выступило против крепостничества, против старого крепостного права с лозунгом свободы. Но это была свобода для того, кто владеет собственностью. И когда крепостное право было разрушено, что произошло к концу XVIII — началу XIX века — в России это произошло позднее других стран, в 1861 г., — тогда на смену крепостническому государству пришло государство капиталистическое, которое объявляет своим лозунгом свободу всенародную, говорит, что оно выражает волю всего народа, отрицает, что оно классовое государство, и тут между социалистами, которые борются за свободу всего народа, и капиталистическим государством развивается борьба, которая привела сейчас к созданию Советской социалистической республики и которая охватывает весь мир.

IX. ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ ОБЩЕСТВА

Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 103 — 110.

...Различение культуры и цивилизации стало популярным со времени Шпенглера, но оно не есть его изобретение. Терминология тут условна. Французы, например, предпочитают слово цивилизация, понимая под этим культуру, немцы предпочитают слово культура. Русские раньше употребляли слово цивилизация, а с начала XX века отдали предпочтение слову культура. Но славянофилы, К. Леонтьев, Достоевский и др. уже отлично понимали различие между культурой и цивилизацией. Ошибка Шпенглера заключалась в том, что он придал чисто хронологический смысл словам цивилизация и культура и увидел в них смену эпох. Между тем как всегда будут существовать культура и цивилизация и в известном смысле цивилизация старше и первичнее культуры, культура образуется позже. Изобретение технических орудий, самых элементарных орудий примитивными людьми есть цивилизация, как цивилизация есть всякий социализирующий процесс. Латинское слово цивилизация указывает на социальный характер указываемого этим словом процесса. Цивилизацией нужно обозначать более социально-коллективный процесс, культурой же — процесс более индивидуальный и идущий вглубь. Мы, например, говорим, что у этого человека есть высокая культура, но не можем сказать, что у этого человека очень высокая цивилизация. Мы говорим духовная культура, но не говорим духовная цивилизация. Цивилизация означает большую степень объективации и социализации, культура же более связана с личностью и духом. Культура означает обработку материала актом духа, победы формы над материей. Она более связана с творческим актом человека. Хотя различие тут относительное, как и все установленные классификацией различия. Эпохой цивилизации по преимуществу можно назвать такую эпоху, в которой преобладающее значение получают массы и техника. Это обыкновенно говорят о нашей эпохе. Но и в эпоху цивилизации существует культура, как и в эпоху культуры существует цивилизация. Техника, охватывающая всю жизнь, действует разрушительно на культуру, обезличивает ее. Но всегда в такую эпоху есть элементы, которые восстают против победного шествия технической цивилизации. Такова роль романтиков. Существуют гениальные творцы культуры. Но культурная среда, культурная традиция, культурная атмосфера также основана на подражательности, как и цивилизация. Очень культурный человек известного стиля обычно высказывает обо всем мнения подражательные, средние, групповые, хотя бы эта подражательность сложилась в культурной элите, в очень подобранной группе.

Культурный стиль всегда включает в себе подражательность, усвоение традиции, он может быть социально оригинальным в своем появлении, но он индивидуально не оригинален. Гений никогда не мог вполне вписаться в культуру и культура всегда стремилась превратить гения из дикого животного в животное домашнее. Социализации подлежит не только варвар, но и творческий гений. Творческий акт, в котором есть дикость и варварство, объективируется и превращается в культуру. Культура занимает среднюю зону между природой и техникой и она часто бывает раздавлена между этими двумя силами. Но в мире объективированном никогда не бывает цельности и гармонии. Существует вечный конфликт между ценностями культуры и ценностями государства и общества. В сущности государство и общество всегда стремились к тоталитарности, делали заказы творцам культуры и требовали от них услуг. Творцы культуры всегда с трудом защищали свою свободу, но им легче это было делать при меньшей унификации общества, в обществе более дифференцированном. Ценности низшего порядка, например государство, всегда стремились подчинить и поработить себе ценности высшего порядка, например ценности духовной жизни, познания, искусства. М. Шелер пытался установить градации ценностей: ценности благородства выше, чем ценности приятного, ценности духовные выше ценностей витальных, ценности святости выше духовных ценностей. Но совершенно несомненно, что ценности святости и ценности духовные имеют гораздо меньше силы, чем ценности приятного или ценности витальные, которые очень деспотичны. Такова структура объективированного мира. Очень важно определить соотношение между аристократическими и демократическими началами в культуре.

Культура основана на аристократическом принципе, на принципе качественного отбора. Творчество культуры во всех сферах стремится к совершенству, к достижению высшего качества. Так в познании, так в искусстве, так в выработке душевного благородства и культуре человеческих чувств. Истина, красота, правда, любовь не зависят от количества, это качества. Аристократический принцип отбора образует культурную элиту, духовную аристократию. Но культурная элита не может оставаться замкнутой в себе, изолированной, самоутверждающейся под страхом удаления от истоков жизни, иссякания творчества, вырождения и умирания. Всякий групповой аристократизм неизбежно вырождается и иссыхает. Как не может творчество культурных ценностей сразу быть распространено на бескачественную массу человечества, также не может не происходить процесса демократизации культуры. Истина аристократична в том смысле, что она есть достижение качества и совершенства в познании, независимо от количества, от мнения и

требования человеческих количеств. Но это совсем не значит, что истина существует для избранного меньшинства, для аристократической группы, истина существует для всего человечества и все люди призваны быть приобщенными к ней. Нет ничего противнее гордости и презрительности замкнутой элиты. Великие гении никогда не были такими. Можно даже сказать, что образование касты культурно утонченных, усложненных людей, теряющих связь с широтой и глубиной жизненного процесса, есть ложное образование. Одиночество почитающих себя принадлежащими к культурной элите есть ложное одиночество, это есть все-таки стадное одиночество, хотя бы стадо было малой группой, это не есть одиночество пророков и гениев. Гений близок к перво-реальности, к подлинному существованию, культурная же элита подчинена законам объективации и социализации. Это в ней вырабатывается культурупоклонство, которое есть одна из форм идолопоклонства и рабства человека. Подлинный духовный аристократизм связан с сознанием служения, а не с сознанием своей привилегированности. Подлинный аристократизм есть не что иное, как достижение духовной свободы, независимости от окружающего мира, от человеческого количества, в какой бы форме оно ни явилось, как слушание внутреннего голоса, голоса Бога и голоса совести. Аристократизм есть явление личности, не согласной на смешение, на конформизм, на рабство у бескачественного мира. Но человеческий мир полон не этого аристократизма, а аристократизма изоляции, замкнутости, гордости, презрения, высокомерного отношения к стоящим ниже, т.е. ложного аристократизма, аристократизма кастового, порожденного социальным процессом. Можно было бы установить различие между ценностями демократическими и ценностями аристократическими внутри культуры. Так ценности религиозные и ценности социальные должны быть признаны демократическими, ценности же, связанные с философией, искусством, мистикой, культурой эмоций, должны быть признаны аристократическими. У Тарда есть интересные мысли о разговоре как форме общения. Разговор есть порождение высокой культуры. Можно различать разговор ритуальный, условный, утилитарный и разговор интеллектуальный, бесполезный, искренний. Именно второй тип разговора и есть показатель высокой культуры. Но трагедия культуры в том, что всякая высокая качественная культура не имеет перед собой перспективы бесконечного развития. Цветение культуры сменяется упадком. Образование культурной традиции означает высокую культуру, при этом являются не только творцы культуры, но и культурная среда. Слишком же затверделые и закрепленные традиции культуры означают ослабление культурного творчества. Культура всегда кончается декадансом, в этом ее рок. Объективация творчества означает охлаждение творческого огня.

Эгоцентризм и изоляция культурной элиты, которая делается более потребительской, чем творческой, ведет к подмене жизни литературой. Образуется искусственная атмосфера литературы, в которой люди ведут призрачное существование. Культурные люди становятся рабами литературы, рабами последних слов в искусстве. При этом эстетические суждения бывают не личными, а элитски-групповыми.

Культура и культурные ценности создаются творческим актом человека, в этом обнаруживается гениальная природа человека. Огромные дары вложил человек в культуру. Но тут же обнаруживается и трагедия человеческого творчества. Есть несоответствие между творческим актом, творческим замыслом и творческим продуктом. Творчество есть огонь, культура же есть уже охлаждение огня. Творческий акт есть взлет, победа над тяжестью объективированного мира, над детерминизмом, продукт творчества в культуре есть уже притяжение вниз, оседание. Творческий акт, творческий огонь находится в царстве субъективности, продукт же культуры находится в царстве объективности. В культуре происходит как бы все то же отчуждение, экстерниоризация человеческой природы. Вот почему человек попадает в рабство у культурных продуктов и ценностей. Культура сама по себе не есть преобразование жизни и явление нового человека. Оно означает возврат творчества человека назад, к тому объективированному миру, из которого он хотел вырваться. Но этот объективированный мир оказывается обогащенным. Впрочем, творчество великих гениев всегда было прорывом за грани объективированного, детерминированного мира, и это отразилось на продуктах их творчества. Это тема великой русской литературы XIX века, которая всегда выходила за грани литературы и искусства. Это тема всех философов экзистенциального типа, начиная с бл. Августина. Это тема и вечной распри классицизма и романтизма, которая идет в глубь веков. Классицизм и есть не что иное, как утверждение возможности достижения совершенства творческого продукта в объективированном мире при совершенной экстерниоризации этого продукта от самого творца. Классицизм не интересуется экзистенциальностью творца и не хочет видеть выражений этой экзистенциальности в творческом продукте. Поэтому классицизм требует конечности в оформлении продукта творчества, видит в конечном признак совершенства и боится бесконечности, которая раскрывается в экзистенциальной сфере и не может быть выражена в объективированной сфере как совершенство формы. Чистого классицизма никогда не существовало, величайшие творцы никогда не бывали чистыми классиками. Можно ли сказать, что греческая трагедия, диалоги Платона, Данте, Сервантес, Шекспир, Гёте, Лев Толстой и Достоевский, Микеланджело, Рембрандт, Бетховен принадлежат к чисто классическому типу? Конечно, нет.

Романтизм верит в возможность достижения совершенства творческого продукта в объективированном мире, он устремлен к бесконечности и хочет это выразить, он погружен в мир субъективности и более дорожит самым экзистенциальным творческим подъемом, творческим вдохновением, чем объективным продуктом. Чистого романтизма также никогда не существовало, но дух романтизма шире романтической школы в собственном смысле слова. В романтизме есть много дурного и бессильного, но вечная правда романтизма — в этой раненности неправдой объективации, в сознании несоответствия между творческим вдохновением и творческим продуктом. Необходимо яснее понять, что значит объективация творчества в ценностях культуры и в каком смысле нужно восставать против нее. Тут возможно большое недоразумение. Творческий акт есть не только движение вверх, но и движение к другому, к миру, к людям. Философ не может не выражать себя в книгах, ученый в опубликованных исследованиях, поэт в стихах, музыкант в симфониях, художник в картинах, социальный реформатор в социальных реформах. Творческий акт не может быть задушен внутри творца, не находя себе никакого выхода. Но совершенно неверно отождествлять реализацию творческого акта с объективацией. Объективированный мир есть лишь состояние мира, в котором приходится жить творцу. И всякое выражение творческого акта вовне попадает во власть этого мира. Важно сознать трагическую ситуацию творца и порожденную им трагедию творчества. Борьба против рабства у объективированного мира, против охлаждения творческого опыта в продуктах творчества заключается совсем не в том, что творец перестает выражать себя и реализовать себя в своих творениях, это было бы нелепое требование — борьба эта заключается в максимальном прорыве замкнутого круга объективации через творческий акт, в максимальной экзистенциальности творений творца, во вторжении максимальной субъективности в объективность мира. Смысл творчества в упреждении преобразений мира, а не закреплении этого мира в объективном совершенстве. Творчество есть борьба против объективности мира, борьба против материи и необходимости. Эта борьба отражается в величайших явлениях культуры. Но культура хочет оставить человека в этом мире, она прельщает человека своими ценностями и своими достижениями имманентного совершенства. Творческий же огонь, возгоревшийся за фасадом культуры, был трансцендированием, но трансцендированием пресеченным. И вся проблема в том, как с пути объективации перейти на путь трансцендирования. Цивилизация и культура творятся человеком и порабащают человека, порабащают высшим, а не низшим.

Нелепо было бы просто отрицать культуру и особенно призывать к состоянию докультурному, как нелепо просто отрицать общество и историю, но

важно понять противоречия культуры и неизбежность высшего суда над ней, как и над обществом и историей. Это не аскетическое отношение к культуре и творчеству, а отношение эсхатологическое, я бы сказал революционно-эсхатологическое. Но еще в пределах самой культуры возможны творческие прорывы и преображения, возможна победа музыки, величайшего из искусств, музыки и в мысли и в познании. Еще в самом обществе возможны прорывы к свободе и любви, еще в мире объективации возможно трансцендирование, еще в истории возможно вторжение метаистории, еще во времени возможны достижения мгновений вечности. Но в массовых процессах истории, в остывших и кристаллизованных традициях культуры, в формировавшихся организациях общества побеждает объективация и человек прельщается рабством, которого не сознает и которое переживает как сладость. Человек поработен нормами наук и искусств. Академизм был орудием этого поработения. Это есть систематическое, организованное угашение творческого огня, требование, чтобы творческая личность была вполне подчинена социальной группе. Требование «объективности» вовсе не есть требование истины, а социализация, подчинение среднему человеку, обыденности. Человек поработен разуму цивилизации. Но этот разум не есть божественный Логос, это разум средненормального, социализированного сознания, которое приспособляется к среднему духовному уровню и к низшей ступени духовной общности людей. Так подавляется целостная личность и не дается хода ее сверхрациональным силам. Так же поработает человека добро цивилизации, добро, превращенное в закон и социализированное, обслуживающее социальную обыденность. Человек попадает в рабство к идеальным культурным ценностям. Человек превращает в идолы науку, искусства, все качества культуры, и это делает его рабом. Сиентизм, эстетизм, снобизм культурности — сколько форм человеческого рабства. За идеальными ценностями в свое время стояли пророки и гении, творческое вдохновение и горение. Но когда пророкам и гениям поставлены памятники и их именами названы улицы, образуется охлажденная срединная культура, которая уже не терпит нового пророчества и новой гениальности. Всегда образуется законничество и фарисейство культуры и всегда неизбежно восстание пророческого духа. Культура — великое благо, путь человека, и нельзя позволять варварам ее отрицать. Но над культурой неизбежен высший суд, есть апокалипсис культуры. Культура, как и вся земля, должна быть преображена в новую жизнь, она не может бесконечно длиться в своей срединности, в своей законнической охлажденности. Об этом будет речь в последней главе. Есть ложь, к которой принуждает цивилизация и культура. Пулен верно говорит, что эта ложь есть систематизированный, прикровенный раздор. На поверхности же

царит единство. Лжи необходимо противопоставлять правду, хотя бы эта правда казалась опасной и разрушительной. Правда всегда опасна. Ложь накапливается потому, что цели подменяются средствами. И так давно средства превратились в цель, что до целей уже добраться невозможно. Цивилизация возникла как средство, но была превращена в цель, деспотически управляющую человеком. Культура со всеми своими ценностями есть средство для духовной жизни, для духовного восхождения человека, но она превратилась в самоцель, подавляющую творческую свободу человека. Это есть неотвратимый результат объективации, которая всегда разрывает средства и цели. Актуализм цивилизации требует от человека всевозрастающей активности, но этим требованием он порабощает человека, превращая его в механизм. Человек делается средством нечеловеческого актуального процесса, технического и индустриального. Результат этого актуализма совсем не для человека, человек для этого результата. Духовная реакция против этого актуализма есть требование права на созерцание. Созерцание есть передышка, обретение мгновения, в котором человек выходит из порабощенности потоком времени. В старой культуре бескорыстное созерцание играло огромную роль. Но исключительная культура созерцания может быть пассивностью человека, отрицанием активной роли в мире. Поэтому необходимо соединение созерцания и активности. Самое же главное, что человек и в отношении к культуре и в отношении к технике должен быть господином, а не рабом. Когда же провозглашается принцип силы и сила ставится выше правды и выше ценности, то это означает конец и смерть цивилизации. И тогда нужно ждать новых могущественных верований, захватывающих человека, и нового духовного подъема, который победит грубую силу.

Огарев И. П. Заметки и наброски // Избранные социально-политические и философские произведения: В 2 т. М., 1956. Т. 2. С. 42 — 44.

Искусство — явление историческое, следственно, содержание его общественное, форма же берется из форм природы. Для того чтобы оправдать теорию «искусства ради искусства», надо сказать, что форма исчерпывает задачу, что форма все, а содержание равнодушно. Русско-немецкие мыслители очень напирают на общечеловеческое содержание в противоположность общественному. Тут опять название играет роль понятия и, как всякое мнимое понятие, выражает неопределенность и пустоту. Что такое общечеловеческое? Общее всем людям? т.е. просто: человеческое. Да с знаменитого *homo sum et nihil humanum a me alienum puto* (Я человек и ничто человеческое мне не чуждо (лат.)) — все, что входит в человеческую деятельность, есть человеческое или

общечеловеческое; под это название подходят равно явления и отношения общественные, и отношения лица к лицу, и лица к природе и необходимости. Мысль и чувство — совершенно общечеловеческие явления и совершенно общественные, потому что человек не в стаде немислим; даже грустное чувство, возбуждаемое отшельничеством, основано на оторванности от стада. Отличительно человеческое — это сознание; а сознание равно может проявляться и в искусстве, и в науке, и в жизни, т.е. в устройстве стада. Сознание есть понимание отношений, выраженное мыслью, т.е. словом; понятие отношений, будь оно понятие аналогии или разнородности предметов, всегда сводится на уравнивание, на понятие меры, гармонизирование и потому не обходится без количественной категории. Приведение в меру (гармонизирование) в науке есть отыскание закона известных отношений, будь это закон аналогии или разницы, совпадения или расторжения, жизни или смерти. В искусстве гармонизирование есть отыскание красоты отношений, будь это красота жизни или смерти, блаженства или ужаса.

Сознание, не дошедшее до степени понятия, мысли, есть чувство. В науке чувство не имеет места, потому что предмет и цель науки — понятие, теория. В искусстве чувство имеет место, потому что предмет и цель его — красота, изящное, для которого достаточно впечатления, без теории. Наука — понятие о природе, искусство — подражание природе. Наука — воспроизведение действительности в понятии; искусство — воспроизведение действительности в подражании.

Но сознание, равно на степени понятия или чувства, совершается посредством чувств, есть явление физиологическое. Поэтому искусство имеет физиологические отделы: искусство слуха, искусство зрения и общее искусство, искусство мысли, слова, т.е. музыка, живопись и поэзия. Как все в природе, ни одно искусство не обходится без количественной категории, требует меры, изящного гармонизирования отношений. Отношения звуков составляют собственно гармонию; отношение линий — образы; поэзия вмещает и то, и другое + мысль — в слове.

Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Сочинения: В 2 т. М., 1988. С. 390 — 391, 392, 396 — 399.

Дерево, прекрасно растущее в природе, и оно же, прекрасно написанное на полотне, производят однородное эстетическое впечатление, подлежат одинаковой эстетической оценке, недаром и слово для ее выражения употребляется в обоих случаях одно и то же. Но если бы все ограничивалось такой видимою, поверхностною однородностью, то можно было бы спросить и действительно спрашивали: зачем это удвоение красоты? Не детская ли забава

повторять на картине то, что уже имеет прекрасное существование в природе? Обыкновенно на это отвечают (например, Тэн в своей «Philosophie de l'art»), что искусство воспроизводит не самые предметы и явления действительности, а только то, что видит в них художник, а истинный художник видит в них лишь их типические, характерные черты; эстетический элемент природных явлений, пройдя через сознание и воображение художника, очищается от всех материальных случайностей и таким образом усиливается, выступает ярче; красота, разлитая в природе, в ее формах и красках, на картине является сосредоточенною, сгущенною, подчеркнутою. Этим объяснением нельзя окончательно удовлетвориться уже по тому одному, что к целым важным отраслям искусства оно вовсе неприменимо. Какие явления природы подчеркнуты, например, в сонатах Бетховена? — Очевидно, эстетическая связь искусства и природы гораздо глубже и значительнее. Поистине она состоит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой, — в дальнейшем и более полном разрешении той же эстетической задачи.

Результат природного процесса есть человек в двояком смысле: во-первых, как самое прекрасное, а во-вторых, как самое сознательное природное существо. В этом последнем качестве человек сам становится из результата деятелем мирового процесса и тем совершеннее соответствует его идеальной цели — полному взаимному проникновению и свободной солидарности духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной. Но почему же, могут спросить, весь мировой процесс, начатый природой и продолжаемый человеком, представляется нам именно с эстетической стороны, как разрешение какой-то художественной задачи? Не лучше ли признать за его цель осуществление правды и добра, торжество верховного разума и воли? Если в ответ на это мы напомним, что красота есть только воплощение в чувственных формах того самого идеального содержания, которое до такого воплощения называется добром и истиною, то это вызывает новое возражение. Добро и истина, скажет строгий моралист, не нуждаются в эстетическом воплощении. Делать добро и знать истину — вот все, что нужно...

Если нравственный порядок для своей прочности должен опираться на материальную природу как на среду и средство своего существования, то для своей полноты и совершенства он должен включать в себя материальную основу бытия как самостоятельную часть этического действия, которое здесь превращается в эстетическое, ибо вещественное бытие может быть введено в нравственный порядок только через свое просветление, одухотворение, т.е. только в форме красоты. Итак, красота нужна для исполнения добра в

материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира...

По гегельянской эстетике красота есть воплощение универсальной и вечной идеи в частных и преходящих явлениях, причем они так и остаются преходящими, исчезают, как отдельные волны в потоке материального процесса, лишь на минуту отражая сияние вечной идеи. Но это возможно только при безразличном, равнодушном отношении между духовным началом и материальным явлением. Подлинная же и совершенная красота, выражая полную солидарность и взаимное проникновение этих двух элементов, необходимо должна делать один из них (материальный) действительно причастным бессмертию другого.

Обращаясь к прекрасным явлениям физического мира, мы найдем, что они далеко не исполняют указанных требований или условий совершенной красоты. Во-первых, идеальное содержание в природной красоте недостаточно прозрачно, оно не открывает здесь всей своей таинственной глубины, а обнаруживает лишь свои общие очертания, иллюстрирует, так сказать, в частных конкретных явлениях самые элементарные признаки и определения абсолютной идеи. Так, свет в своих чувственных качествах обнаруживает всепроницаемость и невесомость идеального начала; растения своим видимым образом проявляют экспансивность жизненной идеи и общее стремление земной души к высшим формам бытия; красивые животные выражают интенсивность жизненных мотивов, объединенных в сложном целом и уравновешенных настолько, чтобы допускать свободную игру жизненных сил, и т.д. Во всем этом несомненно воплощается идея, но лишь самым общим и поверхностным образом, с внешней своей стороны. Этой поверхностной материализации идеального начала в природной красоте соответствует здесь столь же поверхностное одухотворение материи, откуда возможность кажущегося противоречия формы с содержанием: типически злой зверь может быть весьма красивым (противоречие здесь только кажущееся именно потому, что природная красота по своему поверхностному характеру вообще не способна выражать идею жизни в ее внутреннем, нравственном качестве, а лишь в ее внешних, физических принадлежностях, каковы сила, быстрота, свобода движения и т.п.). с этим же связано и третье существенное несовершенство природной красоты: так как она лишь снаружи и вообще прикрывает безобразие материального бытия, а не проникает его внутренно и всецело (во всех частях), то и сохраняется эта красота неизменною и вековечною лишь вообще, в своих общих образцах — родах и видах, каждое же отдельное прекрасное явление и существо в своей собственной жизни остается под властью материального процесса, который сначала прорывает его

прекрасную форму, а потом и совсем его разрушает. с точки зрения натурализма эта непрочность всех индивидуальных явлений красоты есть роковой, неизбежный закон. Но чтобы примириться хотя бы только теоретически с этим торжеством всеразрушающего материального процесса, должно признать (как и делают последовательные умы этого направления) красоту и вообще все идеальное в мире за субъективную иллюзию человеческого воображения. Но мы знаем, что красота имеет объективное значение, что она действует вне человеческого мира, что сама природа не равнодушна к красоте. А в таком случае, если ей не удастся осуществить совершенную красоту в области физической жизни, то недаром же она путем великих трудов и усилий, страшных катастроф и безобразных, но необходимых для окончательной цели порождений поднялась из этой нашей области в сферу сознательной жизни человеческой. Задача, не исполнимая средствами физической жизни, должна быть исполнима средствами человеческого творчества.

Отсюда троякая задача искусства вообще: 1) прямая объективация тех глубочайших внутренних определений и качеств живой идеи, которые не могут быть выражены природой; 2) одухотворение природной красоты и чрез это 3) увековечение ее индивидуальных явлений. Это есть превращение физической жизни в духовную, т.е. в такую, которая, во-первых, имеет сама в себе свое слово, или Откровение, способна непосредственно выражаться вовне, которая, во-вторых, способна внутренне преображать, одухотворять материю или истинно в ней воплощаться и которая, в-третьих, свободна от власти материального процесса и потому пребывает вечно. Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства. Ясно, что исполнение этой задачи должно совпадать с концом всего мирового процесса. Пока история еще продолжается, мы можем иметь только частные и отрывочные предварения (антиципации) совершенной красоты; существующие ныне искусства, в величайших своих произведениях схватывая проблески вечной красоты в нашей текущей действительности и продолжая их далее, предваряют, дают предощущать нездешнюю, грядущую для нас действительность и служат таким образом переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни. Понимаемое таким образом искусство перестает быть пустою забавою и становится делом важным и назидательным, но отнюдь не в смысле дидактической проповеди, а лишь в смысле вдохновенного пророчества. Что такое высокое значение искусства не есть произвольное требование, явствует из той неразрывной связи, которая некогда действительно существовала между искусством и религиею.

Эту первоначальную нераздельность религиозного и художественного дела мы не считаем, конечно, за идеал. Истинная, полная красота требует большего простора для человеческого элемента и предполагает более высокое и сложное развитие социальной жизни, нежели какое могло быть достигнуто в первобытной культуре. На современное отчуждение между религией и искусством мы смотрим как на переход от их древней слитности к будущему свободному синтезу. Ведь и та совершенная жизнь, предварения которой мы находим в истинном искусстве, основана будет не на поглощении человеческого элемента божественным, а на их свободном взаимодействии.

Теперь мы можем дать общее определение действительного искусства по существу: всякое осязательное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира, есть художественное произведение...

Соловьев В. С. Первый шаг к положительной эстетике // Сочинения.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 548 — 551, 552 — 553.

К числу многих литературных реакций последнего времени, частью вызванных противоположными крайностями, а частью ничем положительным не вызванных, присоединилась и реакция в пользу «чистого» искусства, или «искусства для искусства»...

Когда, например, писатели, объявлявшие Пушкина «пошляком», в подтверждение этой мысли спрашивали: «Какую же пользу приносила и приносит поэзия Пушкина?» — а им на это с негодованием возражали: «Пушкин — жрец чистого искусства, прекрасной формы, поэзия не должна быть полезна, поэзия выше пользы!», то такие слова не отвечают ни противнику, ни правде и в результате оставляют только взаимное непонимание и презрение. А между тем настоящий, справедливый ответ так прост и близок: «Нет, поэзия Пушкина, взятая в целом (ибо нужно мерить «доброю мерою»), приносила и приносит большую пользу, потому что совершенная красота ее формы усиливает действие того духа, который в ней воплощается, а дух этот — живой, благой и возвышенный, как он сам свидетельствует в известных стихах:

И долго буду тем любезен я народу.

Что чувства добрые я лирой пробуждал,

Что в сей жестокий век я прославлял свободу

И милость к падшим призывал...»

Такой справедливый ответ был бы уместен и убедителен даже в том случае, если бы противник в своем увлечении под пользою разумел только пользу материальную и требовал бы от поэзии «печных горшков», ибо в таком случае нетрудно было бы растолковать, что хотя добрые чувства сами по себе и

недостаточны для снабжения всех людей необходимою домашнею утварью, однако без таких чувств не могло бы быть даже речи о подобном полезном предприятии за отсутствием внутренних к нему побуждений, — тогда возможна была бы только непрерывная война за горшки, а никак не справедливое их распределение на пользу общую.

Если бы сторонники «искусства для искусства» разумели под этим только, что художественное творчество есть особая деятельность человеческого духа, удовлетворяющая особенной потребности и имеющая собственную область, то они, конечно, были бы правы, но тогда им нечего бы было и поднимать реакцию во имя такой истины, против которой никто не станет серьезно спорить. Но они идут гораздо дальше; они не ограничиваются справедливым утверждением специфической особенности искусства или самостоятельности тех средств, какими оно действует, а отрицают всякую существенную связь его с другими человеческими деятельностями и необходимое подчинение его общим жизненным целям человечества, считая его чем-то в себе замкнутым и безусловно самодовлеющим; вместо законной автономии для художественной области они проповедуют эстетический сепаратизм. Но хотя бы даже искусство было точно так же необходимо для всего человечества, как дыхание для отдельного человека, то ведь и дыхание существенно зависит от кровообращения, от деятельности нервов и мускулов, и оно подчинено жизни целого; и самые прекрасные легкие не оживят его, когда поражены другие существенные органы. Жизнь целого не исключает, а, напротив, требует и предполагает относительную самостоятельность частей и их функций, но безусловно самодовлеющею никакая частная функция в своей отдельности не бывает и быть не может.

Бесполезно для сторонников эстетического сепаратизма и следующее тонкое различие, делаемое некоторыми. Допустим, говорят они, что в общей жизни искусство связано с другими деятельностями и все они вместе подчинены окончательной цели исторического развития; но эта связь и эта цель, находясь за пределами нашего сознания, осуществляются сами собой, помимо нас, и, следовательно, не могут определять наше отношение к той или другой человеческой деятельности; отсюда заключение: пускай художник будет только художником, думает только об эстетически прекрасном, о красоте формы, пусть для него, кроме этой формы, не существует ничего важного на свете.

Подобное рассуждение, имеющее в виду превознести искусство, на самом деле глубоко его унижает — оно делает его похожим на ту работу фабричного, который всю жизнь должен выделывать только известные колесики часового механизма, а до целого механизма ему нет никакого дела. Конечно, служение

псевдохудожественной форме гораздо приятнее фабричной работы, но для разумного сознания одной приятности мало.

И на чем же основывается это убеждение в роковой бессознательности исторического процесса, в безусловной непознаваемости его цели? Если требовать определенного и адекватного представления об окончательном состоянии человечества, представления конкретного и реального, то, конечно, оно никому недоступно — и не столько по ограниченности ума человеческого, сколько потому, что самое понятие абсолютно окончательного состояния как заключения временного процесса содержит в себе логические трудности едва ли устранимые. Но ведь такое невозможное представление о немислимом предмете ни к чему и не нужно. Для сознательного участия в историческом процессе совершенно достаточно общего понятия о его направлении, достаточно иметь идеальное представление о той, говоря математически, предельной величине, к которой несомненно и непрерывно приближаются переменные величины человеческого прогресса, хотя по природе вещей никогда не могут совпадать с нею. А об этом идеальном пределе, к которому реально движется история, всякий, не исключая и эстетического сепаратиста, может получить совершенно ясное понятие, если только он обратится за указаниями не к предвзятым мнениям и дурным инстинктам, а к тем выводам из исторических фактов, за которые ручается разум и свидетельствует совесть.

Несмотря на все колебания и зигзаги прогресса, несмотря на нынешнее обострение милитаризма, национализма, антисемитизма, динамитизма и проч., и проч., все-таки остается несомненным, что равнодействующая истории идет от людоедства к человеколюбию, от бесправия к справедливости и от враждебного разобщения частных групп к всеобщей солидарности. Доказывать это значило бы излагать сравнительный курс всеобщей истории. Но для добросовестных пессимистов, смущаемых ретроградными явлениями настоящей эпохи, достаточно будет напомнить, что самые эти явления ясно показывают бесповоротную силу общего исторического движения...

Итак, у истории (а следовательно, и у всего мирового процесса) есть цель, которую мы, несомненно, знаем, — цель всеобъемлющая и вместе с тем достаточно определенная для того, чтобы мы могли сознательно участвовать в ее достижении, ибо относительно всякой идеи, всякого чувства и всякого дела человеческого всегда можно по разуму и совести решить, согласно ли оно с идеалом всеобщей солидарности или противоречит ему, направлено ли оно к осуществлению истинного всеединства или противодействует ему. А если так, то где же право для какой-нибудь человеческой деятельности отделяться от общего движения, замыкаться в себе, объявлять себя своею собственною и единственною целью? И в частности, где права эстетического сепаратизма?

Нет, искусство не для искусства, а для осуществления той полноты жизни, которая необходимо включает в себе и особый элемент искусства — красоту, но включает не как что-нибудь отдельное и самодовлеющее, а в существенной и внутренней связи со всем остальным содержанием жизни.

Отвергнуть фантастическое отчуждение красоты и искусства от общего движения мировой жизни, признать, что художественная деятельность не имеет в себе самой какого-то особого высшего предмета, а лишь по-своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества, — вот первый шаг к истинной, положительной эстетике.

Булгаков С. Человеко-бог и человеко-зверь. Публичная лекция, читанная в Москве 14 марта 1912 г // Вопросы философии и психологии М., 1912 Кн. 112 С. 55 — 76.

Есть два воззрения на нравственную природу человека и природу зла: одно учит о врожденности зла, о коренной поврежденности человеческой природы, о нравственной болезни, поражающей человеческое сердце, волю и сознание; другое считает человеческую природу здоровой и неповрежденной и ищет причину зла где угодно, только не в человеческом сердце: в заблуждениях ума, в невежестве, в дурных учреждениях. Согласно первому, человеческая природа двойственна и дисгармонична, поскольку она представляет смешение двух враждующих начал, добра и зла; согласно второму, естественный человек есть воплощение гармонии, равновесия душевных сил и здоровья, и истинная мудрость велит не бороться с природой, но ей по возможности следовать. Конечно, в конце концов оба эти воззрения упрутся в некоторую недоказуемую уже и потому аксиоматическую данность, имеют в своей основе нравственное самоощущение человека. Оба воззрения резко противостоят друг другу.

Первое находит полное и, можно сказать, окончательное выражение в христианском учении о человеке, согласно которому человечество больно грехом, и этот грех отравляет всю природу человека. Этот грех имеет различные проявления, как духовные, так и телесные. Его присутствие сказывается в постоянном соблазне зла, бессилии или слабосилии добра и отсюда в постоянном их противоборстве.

Человек, предоставленный своим собственным силам, не может, по учению христианства, окончательно победить в себе греха, превзойти самого себя. Тот свет совести, при котором он видит свою душу, только открывает перед ним всю силу и глубину греха в нем, родит желание от него освободиться, но не дает еще для этого возможности. Человек, предоставленный своим природным силам, должен был бы впасть в

окончательное отчаяние, если бы ему не была протянута рука помощи. Но здесь и приходит на помощь искупительная жертва Христова и благодать, подаваемая Церковью Христовой в ее таинствах. Опираясь на эту руку, открывая сердце свое воздействию божественной благодати, усвая верой искупительное действие Голгофской жертвы, освобождается человек от отчаяния, становится вновь рожденным сыном Божиим, спасается от самого себя, от своего ветхого человека, который хотя и живет, но непрестанно тлеет и уступает место новому человеку. Благодать не насилует, она обращается к человеческой свободе, которая одна лишь вольна взыскать ее; но оставленный одним своим естественным силам человек не может спастись. Вот почему основной догмат христианства об искуплении человеческого рода Божественною кровью представляет собою вместе с тем и нравственный постулат христианской антропологии, того учения о нравственной природе человека, в котором отрицается возможность самоспасения и неповрежденность человеческой природы. Оно есть необходимый ответ на этот вопль бессилия, идущий из глубины человеческого сердца, а Церковь с ее благодатными таинствами есть целительное установление любви Божией, в котором восстанавливаются силы и врачуются греховное и больное человечество. Когда Христос ходил по земле, окруженный грешниками, мытарями, блудницами, то в ответ на упреки в неразборчивости, направленные со стороны фарисеев, Он отвечал обычно, что Он пришел «призвать не праведников, но грешников к покаянию», ибо «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф. 9. 12 — 13).

А поэтому, по слову св. Ефрема Сирина, «вся Церковь есть Церковь кающихся, вся она есть Церковь погибающих».

Это основное христианское учение о человеке и о спасении проходит, конечно, через всю историю Церкви; оно легло в основу ее догматики, проповеди, практики. Очевидно, что оно из христианства совершенно неустранимо и составляет центральную часть проповеди Евангелия, т.е. благой вести о совершившемся и совершающемся спасении человеческого рода от греха...

Человеку доступна и совершенная мораль, не нуждающаяся в религиозной санкции и черпающая свою силу в естественной гармоничности человеческой природы. Были перепробованы разные способы построения морали: и эстетической (Шефтсбери), и симпатической (Фергюсон, Ад. Смит), и эгоистической (Смит, позднее Бентам), причем общюю для них предпосылкою является вера в предустановленную гармонию человеческих сил и стремлений и полное забвение силы греха и зла... Политики ищут неотчуждаемых прав человека, юристы — естественного права, вечного и абсолютного, экономисты

— естественного состояния в области хозяйства, — в этом пафос Руссо и Кенэ, Робеспьера и Ад. Смита. Забвение или незнание естественного порядка и нарушение его норм — вот главный и даже единственный источник зла, — индивидуального и социального. Нужно «просвещение», чтобы его познать и восстановить, — отсюда вера в просвещение составляет пафос всей этой эпохи: интеллектуализм древности возрождается с небывалою силой. Естественно, что сознание этой эпохи, хотя и не было совершенно нерелигиозным или антирелигиозным, но оно несомненно было нехристианским, ибо в основах своих отрицало главный постулат христианства — невозможность самоспасения и необходимость искупления. 19 век внес в это мировоззрение то изменение, что отвлеченный и бесцветный деизм он заменил естественнонаучным, механистическим материализмом или энергетизмом, а в религиозной области провозгласил религию человеко-божия: *homo homin deus est* [человек человеку — бог] говорит устами Фейербаха эпоха человеко-божия. Какое учение о нравственной природе человека находим мы здесь? С одной стороны, на это дается ответ в том смысле, что человек есть всецело продукт среды и сам по себе ни добр, ни зол, но может быть воспитан к тому и другому; при этом особенно подчеркивается, конечно, лишь оптимистическая сторона этой дилеммы, именно, что человек, при соответствующих условиях, способен к безграничному совершенствованию и гармоническому прогрессу. С другой стороны, выставляется и такое мнение, что, если у отдельных индивидов и могут быть односторонние слабости или пороки, то они совершенно гармонизируются в человеческом роде, взятом в его совокупности, как целое: здесь минусы, так сказать, погашаются соответственными плюсами, и наоборот. Так учит, например, Фейербах. Очень любопытный и характерный поворот этой идеи мы находим у знаменитого французского социалиста Фурье, учение которого тем именно и замечательно, что в нем центральное место отведено теории страстей и влечений; в них он видит главную основу общества...

(Поэтому нужно решительно преодолеть старую мораль и считать все влечения полезными, чистыми и благотворными. Страстное влечение оказывается тем рычагом, которым Фурье хочет старое общество перевести на новые рельсы. Проблема общественной реформы к тому и сводится, чтобы дать гармонический исход различным страстным влечениям, поняв их многообразную природу, расположив их гармоничные «серии» и «группы», и на этом многообразии в полноте удовлетворяемых страстей основать свободное от морали и счастливое общество, которое овладеет в конце концов силами природы и обратит земной шар в рай. Большого доверия к природе человека, большого оптимизма в отношении к ней, нежели в социальной системе Фурье,

не было, кажется, еще высказываемо в истории: проблески гениальности здесь соединяются с безумием, духовной слепотой и чудачеством. У нас нет места излагать здесь в подробностях всю эту систему, обреченную в странную и запутанную форму. Для иллюстрации приведу только один пример, здесь особенно интересный: как разрешается вопрос об отношениях полов? Конечно, для Фурье и половое влечение, подобно всякому другому страстному движению души... само по себе чисто и непорочно и подлежит удовлетворению в наибольшей полноте. «Свобода в любовных делах превращает большую часть наших пороков в добродетели». Хотя в будущем обществе и допускается «весталат», т.е. девство для желающих, но общим правилом является полная свобода в половых отношениях. Между мужчиной и женщиной устанавливаются отношения троякого рода: супругов, производителей (не более одного ребенка) и любовников, причем каждый волен осуществлять эти связи в разных комбинациях по желанию; моногамия отвергается в принципе, ибо, конечно, моногамический брак имеет в своей основе аскетическое осуждение и подавление влечения к внебрачным связям, между тем как никакое влечение не должно быть подавляемо. Однако даже Фурье в существующей дисгармонии страстей видит все еще самостоятельную проблему, подлежащую разрешению, — большинство же других социалистов и общественных реформаторов вовсе не видят здесь даже и проблемы. Они рассматривают человека исключительно как продукт общественной среды: одни — экономической, а другие — социально-политической, и значит, в сущности, как пустое место. Различны в разных учениях только рычаги, которыми может быть сдвинут земной шар с теперешней своей основы: у Бентама это — личная польза, у Маркса — классовый интерес и развитие производительных сил, у Спенсера — эволюция, у позитивистов — законы интеллектуального прогресса.

Шестов Л. Афины и Иерусалим. Париж С. 172.

...Если захотеть свести к коротким формулам то, что античная мысль завещала человечеству, вряд ли можно придумать что-либо лучшее, как мне представляется, чем то, что сказал в «Федоне» и в «Эфтифроне» Платон о разуме и морали. Нет большей беды для человека, читаем мы в «Федоне», чем стать... ненавистником разума. Не потому святое свято, что его любят боги, а потому боги любят святое, что оно свято, говорит в «Эфтифроне» Сократ. Не будет преувеличением сказать, что в этих словах отчеканены две величайшие заповеди эллинской философии, что в них ее альфа и омега. Если мы и сейчас так «жадно стремимся» ко всеобщим и обязательным истинам, — мы только выполняем требования, предъявленные человечеству «мудрейшим из людей».

Я говорю «мудрейшим из людей», так как преклонение перед разумом и моралью, равно обязательное и для смертных и для бессмертных, несомненно было внушено Платону его несравненным учителем, «праведником» Сократом. И тут же прибавлю: если бы Сократу пришлось выбирать: от чего отказаться: от разума или морали и, если бы он согласился допустить, хотя бы гипотетически, что разум можно отделить от морали, — хотя бы для Бога, — он отказался бы от разума, но от морали не отступился бы ни за что на свете. И в особенности он не пошел бы на то, чтоб освободить от морали богов. Пусть, на худой конец, боги возлетают с Платином над знанием, но Бог, возлетевший над моралью, есть уже не бог, а чудовище. Это убеждение можно было вырвать из Сократа только разве с его душой. И я думаю, то же можно о каждом из нас сказать: великое несчастье — возненавидеть разум, но лишиться покровительства морали, отдать мораль в чью-либо власть, это значит опустошить мир, обречь его на вечную гибель. Когда Климент Александрийский учил, что гнозис и вечное спасение неотделимы одно от другого, но что, если они были бы отделимы и ему пришлось выбирать, он предпочел бы гнозис, он только повторил заветнейшую мысль Сократа и греческой мудрости. Когда Ансельм мечтал о том, чтобы вывести бытие Божие из закона противоречия, он добивался того же, что и Сократ: слить в одно познание и добродетель, и в том усматривал высшую задачу жизни. Мы теперь легко критикуем Сократа: по-нашему — знание есть одно, а добродетель другое. Но древние... старые, отошедшие мужи, которые были лучше нас и стояли ближе к Богу, — выносили в своих душах «истину», которая нашей критики не боялась и с ней не считалась. И если уже говорить все, то нужно признаться: хоть мы и критикуем Сократа, но от его чар и доньше не освободились. «Постулатом» современного, как и античного мышления продолжает оставаться убеждение: знание равняется добродетели, равняется вечному спасению...

Швейцер А. Культура и этика М., 1973. С. 315 — 323.

Что говорит этика благоговения перед жизнью об отношениях между человеком и творением природы?

Там, где я наношу вред какой-либо жизни, я должен ясно сознавать, насколько это необходимо. Я не должен делать ничего, кроме неизбежного, — даже самого незначительного. Крестьянин, скосивший на лугу тысячу цветков для корма своей корове, не должен ради забавы сминать цветок, растущий на обочине дороги, так как в этом случае он совершит преступление против жизни, не оправданное никакой необходимостью.

Те люди, которые проводят эксперименты над животными, связанные с разработкой новых операций или с применением новых медикаментов, те, которые прививают животным болезни, чтобы использовать затем полученные результаты для лечения людей, никогда не должны вообще успокаивать себя тем, что их жестокие действия преследуют благородные цели. В каждом отдельном случае они должны взвесить, существует ли в действительности необходимость приносить это животное в жертву человечеству. Они должны быть постоянно обеспокоены тем, чтобы ослабить боль, насколько это возможно. Как часто еще кощунствуют в научно-исследовательских институтах, не применяя наркоза, чтобы избавить себя от лишних хлопот и сэкономить время! Как много делаем мы еще зла, когда подвергаем животных ужасным мукам, чтобы продемонстрировать студентам и без того хорошо известные явления! Именно благодаря тому, что животное, используемое в качестве подопытного, в своей боли стало ценным для страдающего человека, между ним и человеком установилось новое, единственное в своем роде отношение солидарности. Отсюда вытекает для каждого из нас необходимость делать по отношению к любой твари любое возможное добро. Когда я помогаю насекомому выбраться из беды, то этим я лишь пытаюсь уменьшить лежащую на человеке вину по отношению к другому живому существу. Там, где животное принуждается служить человеку, каждый из нас должен заботиться об уменьшении страданий, которые оно испытывает ради человека. Никто из нас не имеет права пройти мимо страданий, за которые мы, собственно, не несем ответственности, и не предотвратить их. Никто не должен успокаивать себя при этом тем, что он якобы вынужден будет вмешаться здесь в дела, которые его не касаются. Никто не должен закрывать глаза и не считаться с теми страданиями, которых он не видел. Никто не должен сам себе облегчать тяжесть ответственности. Если встречается еще дурное обращение с животными, если остается без внимания крик скота, не напоенного во время транспортировки по железной дороге, если на наших бойнях слишком много жестокости, если в наших кухнях неумелые руки предают мучительной смерти животное, если животные испытывают страдания от безжалостных людей или от жестоких игр детей, — то во всем этом наша вина.

Мы иногда боимся, что на нас обратят внимание, если мы обнаружим свое волнение при виде страданий, причиняемых человеком животному. При этом мы думаем, что другие были бы «разумнее» в данном случае, и стараемся показать, что то, что причиняло муки, есть обыкновенное и даже само собой разумеющееся явление. Но затем вырывается из уст этих других слово, которое показывает, что они также в душе переживают виденные страдания. Ранее чужие, они становятся нам близкими. Маска, которая вводила нас в

заблуждение, спадает. Мы теперь знаем, что не можем пройти мимо той жестокости, которая беспрерывно совершается вокруг нас. О, это тяжкое познание!

Этика благоговения перед жизнью не позволяет нам молчаливо согласиться с тем, что мы уже якобы не переживаем то, что должны переживать мыслящие люди. Она дает нам силу взаимно поддерживать в этом страдании чувство ответственности и бесстрашно говорить и действовать в согласии с той ответственностью, которую мы чувствуем. Эта этика заставляет нас вместе следить за тем, чтобы отплатить животным за все причиненные им человеком страдания доброй помощью и таким путем избавить их хотя бы на мгновение от непостижимой жестокости жизни.

Этика благоговения перед жизнью заставляет нас почувствовать безгранично великую ответственность и в наших взаимоотношениях с людьми. Она не дает готового рецепта для объема дозволенного самосохранения; она приказывает нам в каждом отдельном случае полемизировать с абсолютной этикой самоотречения. В согласии с ответственностью, которую я чувствую, я должен решить, что я должен пожертвовать от моей жизни, моей собственности, моего права, моего счастья, моего времени, моего покоя и что я должен оставить себе.

В вопросе о собственности этика благоговения перед жизнью высказывается резко индивидуалистически в том смысле, что все приобретенное или унаследованное может быть отдано на службу обществу не в силу какого-либо закона общества, а в силу абсолютно свободного решения индивида. Этика благоговения перед жизнью делает большую ставку на повышение чувства ответственности человека. Собственность она расценивает как имущество общества, находящееся в суверенном управлении индивида. Один человек служит обществу тем, что ведет какое-нибудь дело, которое дает определенному числу служащих средства для жизни. Другой служит обществу тем, что использует свое состояние для помощи людям. В промежутке между этими крайними случаями каждый принимает решение в меру чувства ответственности, определенного ему обстоятельствами его жизни. Никто не должен судить другого. Дело сводится к тому, что каждый сам оценивает все, чем он владеет с точки зрения того, как он намерен распоряжаться этим состоянием. В данном случае ничего не значит, будет ли он сохранять и увеличивать свое состояние или откажется от него.

Его состоянием общество может пользоваться различными способами, но надо стремиться к тому, чтобы это давало наилучший результат.

Чаще всего подвергаются опасности быть эгоистичными в использовании своего состояния те люди, которые наименее склонны называть что-либо своей

собственностью. Глубокая истина заложена в той притче Иисуса, согласно которой меньше всего верен тот раб, который получил меньше всего.

Но и мое право делает этику благоговения перед жизнью не принадлежащей мне. Она не разрешает мне успокаивать себя тем что я, как более способный, могу продвигаться в жизни дозволенными средствами, но за счет менее способных. То, что мне позволяют закон и мнение людей, она превращает в проблему. Она заставляет меня думать о другом и взвешивать — разрешает ли мне мое внутреннее право собирать все плоды, до которых дотягивается моя рука. Может случиться, что я, повинаясь чувству, предписывающему мне учитывать интересы других людей, совершу поступок, который обычное мнение сочтет глупостью. Возможно, эта глупость выразится в том, что мой отказ от своих интересов не пойдет на пользу другому. И тем не менее я остался правдив. Благоговение перед жизнью — высшая инстанция. То, что она приказывает, сохраняет свое значение и тогда, когда это кажется глупым или напрасным. Мы всегда обвиняем друг друга в глупостях, которые свидетельствуют о том, что мы глубоко ощущаем свою ответственность. Этическое сознание проявляется в нас и делает разрешимыми ранее неразрешимые проблемы как раз в той степени, в какой мы недостаточно разумно поступаем по оценке обычного мнения.

Благоговение перед жизнью не покровительствует и моему счастью. В те минуты, когда я хотел бы непосредственно радоваться чему-нибудь, оно уносит меня в мыслях к той нищете, которую я когда-то видел или о которой слышал. Оно не разрешает мне просто отогнать эти воспоминания. Как волна не существует для себя, а является лишь частью дыхания океана, так и я не должен жить моею жизнью только для себя, а вбирать в себя все, что меня окружает. Истинная этика внушает мне тревожные мысли. Она шепчет мне: ты счастлив, поэтому ты обязан пожертвовать многим. Все, что тебе дано в большей степени, чем другим — здоровье, способности, талант, успех, чудесное детство, тихий домашний уют, — все это ты не должен считать само собой разумеющимся. Ты обязан отплатить за это. Ты обязан отдать силы своей жизни ради другой жизни.

Голос истинной этики опасен для счастливых, если они начинают прислушиваться к нему. Она не заглушает иррациональное, которое тлеет в их душе, а пробует поначалу, не сможет ли выбить человека из колеи и бросить его в авантюры самоотречения, в которых мир так нуждается...

Этика благоговения перед жизнью — неумолимый кредитор, отбирающий у человека его время и его досуг. Но ее твердость добрая и понимающая. Многие современные люди, которых труд на производстве превращает в машины, лишая их возможности относиться к окружающим с тем деятельным

соучастием, которое свойственно человеку как человеку, подвергаются опасности превратить свою жизнь в эгоистическое прозябание. Некоторые из них чувствуют эту опасность. Они страдают от того, что их повседневный труд не имеет ничего общего с духовными идеалами и не позволяет им использовать для блага людей свои человеческие качества. Некоторые на том и успокаиваются. Их устраивает мысль о том, что им не нужно иметь никаких обязанностей вне рамок своей работы.

Но этика благоговения перед жизнью не считает, что людей надо осуждать или хвалить за то, что они чувствуют себя свободными от долга самоотречения ради других людей. Она требует, чтобы мы в какой угодно форме и в любых обстоятельствах были людьми по отношению к другим людям. Тех, кто на работе не может применить свои добрые человеческие качества на пользу другим людям и не имеет никакой другой возможности сделать это, она просит пожертвовать частью своего времени и досуга, как бы мало его ни было. Подыщи для себя любое побочное дело, говорит она, пусть даже незаметное, тайное. Открой глаза и поищи, где человек или группа людей нуждается немного в твоём участии, в твоём времени, в твоём дружеском расположении, в твоём обществе, в твоём труде. Может быть, ты окажешь добрую услугу человеку, чувствующему себя одиноко, или озлобленному, или больному, или неудачнику. Может быть, это будет старик или ребенок. Или доброе дело сделают добровольцы, которые пожертвуют своим свободным вечером или сходят по какому-либо делу для других.

Кто в силах перечислить все возможности использования этого ценного капитала, называемого человеком! В нем нуждаются во всех уголках мира. Поэтому поищи, не найдешь ли ты применения своему человеческому капиталу. Не пугайся, если вынужден будешь ждать или экспериментировать. Будь готов и к разочарованиям. Но не отказывайся от этой дополнительной работы, которая позволяет тебе чувствовать себя человеком среди людей. Такова твоя судьба, если только ты действительно этого хочешь...

Так говорит истинная этика с теми, кто может пожертвовать частицей своего времени или человечности. Пожелаем им счастья, если они послушаются ее голоса и уберегут себя тем самым от духовного оскудения.

Всех людей независимо от их положения этика благоговения перед жизнью побуждает проявлять интерес ко всем людям и их судьбам и отдавать свою человеческую теплоту тем, кто в ней нуждается. Она не разрешает ученому жить только своей наукой, даже если он в ней и приносит большую пользу. Художнику она не разрешает жить только своим искусством, даже если он творит добро людям. Занятому человеку она не разрешает считать, что он на своей работе уже сделал все, что должен был сделать. Она требует от всех,

чтобы они частичку своей жизни отдали другим людям. В какой форме и в какой степени они это сделают, каждый должен решать соответственно своему разумению и обстоятельствам, которые складываются в его жизни. Жертвы одного внешне незаметны. Он приносит их, не нарушая нормального течения своей жизни. Другой склонен к ярким, эффектным поступкам в ущерб своим интересам. Никто не должен помышлять судить другого. Тысячью способами может выполнить человек свое предназначение, творя добро. Жертвы, которые он приносит, должны оставаться его тайной. Но все вместе мы должны знать, что наша жизнь приобретает ценность лишь тогда, когда мы ощутим истинность следующих слов: «Кто теряет свою жизнь, тот ее находит».

Этические конфликты между обществом и индивидом возникают потому, что человек возлагает на себя не только личную, но и «надличную» ответственность. Там, где речь идет только обо мне, я должен проявлять терпение, всегда прощать, быть внимательным к другим и добросердечным. Но каждый из нас может оказаться в таком положении, когда он отвечает не только за себя, но за дело и вынужден поступать вразрез с личной моралью.

Ремесленник, стоящий во главе пусть даже самой небольшой мастерской, и музыкант, отвечающий за программу концерта, не могут быть теми людьми, какими бы они хотели быть. Первый вынужден увольнять нерадивого рабочего или пьяницу, несмотря на все сочувствие к их семьям. Второй не может допустить выступления певицы, потерявшей голос, хотя он знает, насколько это для нее мучительно.

Чем шире сфера деятельности человека, тем чаще ему приходится приносить свои чувства в жертву общественному долгу. Из этого конфликта обычно находят выход в том, что якобы общая ответственность в принципе устраняет личную ответственность. В этом плане общество и рекомендует человеку поступать. Для успокоения совести тех, кому такое решение кажется слишком категоричным, оно предлагает еще несколько принципов, определяющих, согласно принятым нормам, степень возможного участия личной морали.

Обычной этике не остается ничего другого, как подписать эту капитуляцию. В ее распоряжении нет средств защиты личной морали, ибо она не располагает абсолютными понятиями добра и зла. Иначе обстоит дело с этикой благоговения перед жизнью. Она обладает тем, чего не имеют другие. Поэтому она никогда не сдает свою крепость, хотя постоянно находится в осаде. Она чувствует в себе силы все время удерживать ее и держать в постоянном напряжении противника путем частых вылазок.

Этична только абсолютная и всеобщая целесообразность сохранения и развития жизни, на что и направлена этика благоговения перед жизнью. Любая

другая необходимость или целесообразность не этически, а есть более или менее необходимая необходимость или более или менее целесообразная целесообразность. В конфликте между сохранением моей жизни и уничтожением других жизней или нанесением им вреда я никогда не могу соединить этическое и необходимое в относительно этическом, а должен выбирать между этическим и необходимым, и в случае, если я намерен выбрать последнее, я должен отдавать себе отчет в том, что беру на себя вину в нанесении вреда другой жизни. Равным образом я не должен полагать, что в конфликте между личной и надличной ответственностью я могу компенсировать в относительно этическом этическое и целесообразное или вообще подавить этическое целесообразным, — я могу лишь сделать выбор между членами этой альтернативы. Если я под давлением надличной ответственности отдам предпочтение целесообразному, то окажусь виновным в нарушении морали благоговения перед жизнью.

Искушение соединить вместе целесообразное, диктуемое надличной ответственностью, с относительно этическим особенно велико, поскольку его подкрепляет то обстоятельство, что человек, повинующийся надличной ответственности, поступает неэгоистично. Он жертвует чьей-то жизнью или чьим-то благополучием не ради своей жизни или своего благополучия, но только ради того, что признает целесообразным в плане жизни и благополучия некоторого большинства. Однако этическое — это нечто большее, чем неэгоистическое! Этическое есть не что иное, как благоговение моей воли к жизни перед другой волей к жизни. Там, где я каким-либо образом жертвую жизнью или наношу ей вред, мои поступки выходят за рамки этики и я становлюсь виновным, будь то эгоистически виновным ради сохранения своей жизни или своего благополучия, будь то неэгоистически — ради сохранения жизни и успеха некоторого большинства людей.

Это столь частое заблуждение — приписывать этический характер нарушению морали благоговения перед жизнью, совершаемому из неэгоистических побуждений, — является тем мостом, вступив на который этика неожиданно оказывается в области неэтического. Этот мост необходимо разрушить.

Сфера действия этики простирается так же далеко, как и сфера действия гуманности, а это означает, что этика учитывает интересы жизни и счастья отдельного человека. Там, где кончается гуманность, начинается псевдоэтика. Тот день, когда эта граница будет всеми признана и для всех станет очевидной, явится самым значительным днем в истории человечества. С этого времени станет невозможным признавать действительной этикой ту этику, которая

перестала уже быть этикой, станет невозможным одурачивать и обрекать на гибель людей.

Вся предшествующая этика вводила нас в заблуждение, скрывая от нас нашу виновность в тех случаях, когда мы действовали в целях самоутверждения или по мотивам надличной ответственности. Это лишало нас возможности серьезно задуматься над своими поступками. Истинное знание состоит в постижении той тайны, что все окружающее нас есть воля к жизни, в признании того, насколько мы каждый раз оказываемся виновными перед жизнью.

Одурманенный псевдоэтикой, человек, подобно пьяному, неверными шагами приближается к сознанию своей вины. Когда же он наконец серьезно задумывается над жизнью, он начинает искать путь, который бы меньше всего толкал его на моральные проступки.

Мы все испытываем искушение преуменьшить вину антигуманных поступков, совершаемых по мотивам надличной ответственности, ссылкой на то, что в данном случае мы в наибольшей степени отвлекаемся от самих себя. Но это лишь хитроумное оправдание виновности. Так как этика входит в миро- и жизнеутверждение, она не разрешает нам такого бегства в мироотрицание. Она запрещает нам поступать подобно той хозяйке, которая поручает убивать рыбу кухарке, и заставляет нас взять на себя все положенные следствия надличной ответственности даже и в том случае, когда мы в состоянии отвести ее от себя под более или менее благовидными предложениями.

Итак, каждый из нас в зависимости от жизненных обстоятельств должен был совершать поступки, связанные с надличной ответственностью. Эти поступки диктуют нам не коллективистские взгляды, а побуждения человека, стремящегося действовать в согласии с этическими нормами. В каждом отдельном случае мы боремся за то, чтобы в подобных поступках сохранить максимум гуманности. В сомнительных случаях мы решаемся поступить скорее в интересах гуманности, чем в интересах преследуемой цели. Когда наконец мы приобретаем способность серьезно и со знанием дела оценивать поступки людей, то начинаем задумываться над тем, над чем обычно не задумываются, например над тем, что любая публичная деятельность человека связана не только с фактами, реализованными в интересах коллектива, но и с созданием определенных нравственных убеждений, которые служат делу совершенствования коллектива. Причем создание таких убеждений даже важнее, чем непосредственно достигаемые цели. Общественная деятельность, при которой не прилагают максимума сил для соблюдения гуманности поступков, разрушает эти убеждения. Тот, кто, ссылаясь на надличную ответственность, не задумываясь жертвует людьми и счастьем людей, когда это

кажется ему необходимым, конечно, чего-то достигает. Но высшие достижения ему недоступны. Он обладает только внешней, а не внутренней силой.

Духовную силу мы обретаем лишь тогда, когда люди замечают, что мы поступаем не автоматически, всякий раз согласно одним и тем же принципам, а в каждом отдельном случае боремся прежде всего за гуманность. Люди слишком мало вкладывают сил в эту борьбу. Все мы — начиная от самого маленького работника самого маленького предприятия и кончая политическим деятелем, ведающим судьбами войны и мира, — нередко действуем по готовым рецептам и, следовательно, уже не как люди, а как исполнители, служащие общим интересам. Поэтому-то мы часто не испытываем доверия к справедливости, осененной светом человечности. Мы по-настоящему даже и не уважаем друг друга. Все мы чувствуем себя во власти морали благоприятных обстоятельств, морали расчетливой, безличной, прикрывающей себя принципами и обычно не требующей большого ума. Эта мораль способна ради осуществления ничтожных интересов оправдать любую глупость и любую жестокость. Поэтому у нас безличная мораль благоприятных обстоятельств противостоит столь же безличной морали благоприятных обстоятельств. Все проблемы решаются бесцельной борьбой этих сил, ибо не существует нравственных убеждений, которые могут сделать эти проблемы разрешимыми.

Только в нашей борьбе за гуманность рождаются силы, способные действовать в направлении истинно разумного и целесообразного и одновременно оказывать благотворное влияние на существующие нравственные убеждения. Поэтому человек, поступающий по мотивам надличной ответственности, должен чувствовать свою ответственность не только за достигаемые цели, но и за создаваемые его действиями взгляды.

Итак, мы служим обществу, не принося себя в жертву ему. Мы не разрешаем ему опекать нас в вопросах этики, подобно тому как скрипач не будет брать уроки музыки у контрабасиста. Ни на одно мгновение не должно оставлять нас недоверие к идеалам, создаваемым обществом, и убеждениям, господствующим в нем. Мы знаем, что общество преисполнено глупости и намерено обманывать нас относительно вопросов гуманности. Общество — ненадежная и к тому же слепая лошадь. Горе кучеру, если он заснет!

Все это звучит слишком категорично. Общество служит интересам этики, когда оно санкционирует законом ее элементарные правила и передает из поколения в поколение этические идеи. В этом его большая заслуга, и мы благодарны ему. Но это же общество все время задерживает развитие этики, беря на себя роль этического воспитателя, что совершенно не входит в его функции. Этическим воспитателем является только этически мыслящий и борющийся за этику человек. Понятия добра и зла, бытующие в обществе, суть

бумажные деньги, ценность которых определяется не напечатанными на них цифрами, а их отношением к золотому курсу этики благоговения перед жизнью. По существующему курсу ценность этих понятий равна приблизительно ценности бумажных денег полуобанкротившегося государства.

Гибель культуры происходит вследствие того, что создание этики перепоручается государству. Обновление культуры будет возможно только тогда, когда этика вновь станет делом мыслящего человека, а люди будут стремиться утвердить себя в обществе, как нравственные личности. В той мере, в какой мы будем это осуществлять, общество превратится из чисто естественного образования в этическое. Предшествующие поколения совершили ужасную ошибку, когда начали идеализировать государство в этическом плане. Мы выполним свой долг по отношению к обществу, если критически оценим его и попытаемся, насколько это возможно, сделать его более этическим. Так как мы обладаем абсолютным масштабом этического, то не сможем впредь признавать в качестве этики принципы целесообразности и вульгарную мораль благоприятных обстоятельств. Мы, безусловно, не сможем ни при каких условиях признать в качестве этики бессмысленные идеалы власти, нации, политических пристрастий, предлагаемые нам жалкими политиками и раздуваемые одурманивающей пропагандой. Все возникающие в обществе принципы, убеждения и идеалы мы должны крайне педантично измерять мерой абсолютной этики благоговения перед жизнью. Одобрять мы должны только то, что согласуется с гуманностью. Мы прежде всего обязаны свято защищать интересы жизни и счастья человека. Мы должны вновь поднять на щит священные права человека. Не те права, о которых разглагольствуют на банкетах политические деятели, на деле попирая их ногами, — речь идет об истинных правах. Мы требуем вновь восстановить справедливость. Не ту, о которой твердят в юридической схоластике сумасбродные авторитеты, и не ту, о которой до хрипоты кричат демагоги всех мастей, но ту, которая преисполнена идеей ценности каждого человеческого бытия. Фундаментом права является гуманность.

Таким образом, мы заставляем полемизировать принципы, убеждения и идеалы коллективности с гуманностью. Тем самым мы придаем им разумность, ибо только истинно этическое есть истинно разумное. Лишь в той мере, в какой этические принципы и идеалы входят в действующий моральный кодекс общества, он может быть истинно и целесообразно использован обществом.

Этика благоговения перед жизнью дает нам в руки оружие против иллюзорной этики и иллюзорных идеалов. Но силу для осуществления этой этики мы получаем только тогда, когда мы — каждый в своей жизни — соблюдаем принципы гуманности. Только тогда, когда большинство людей в

своих мыслях и поступках будут постоянно побуждать гуманность полемизировать с действительностью, гуманность перестанут считать сентиментальной идеей, и она станет тем, чем она должна быть — основой убеждений человека и общества.

Х. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ

Аристотель. Политика // Сочинения.: В. 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 379.

Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо... Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п.

Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба. 1755 // Сочинения. В 6 т. М. 1963. Т. 1. С. 249 — 251.

Человек создан таким образом, что впечатления и возбуждения, вызываемые внешним миром, он воспринимает при посредстве тела — видимой части его существа, материя которого служит не только для того, чтобы запечатлеть в обитающей в нем невидимой душе первые понятия о внешних предметах, но и необходима для того, чтобы внутренней деятельностью воспроизводить и связывать эти понятия, короче говоря, для того, чтобы мыслить. По мере того как формируется тело человека, достигают надлежащей степени совершенства и его мыслительные способности; они становятся вполне зрелыми только тогда, когда волокна его органов получают ту прочность и крепость, которые завершают их развитие. Довольно рано развиваются у человека те способности, при помощи которых он может удовлетворять потребности, вызываемые его зависимостью от внешних вещей. У некоторых людей развитие на этой ступени и останавливается. Способность связывать отвлеченные понятия и, свободно располагая своими познаниями, управлять своими страстями появляется поздно, а у некоторых так и вовсе не появляется в течение всей жизни; но у всех она слаба и служит низшим силам, над которыми она должна была бы господствовать и в управлении которыми заключается преимущество человеческой природы. Когда смотришь на жизнь большинства людей, то кажется, что человеческое существо создано для того, чтобы подобно растению впитывать в себя соки и расти, продолжать свой род, наконец, состариться и умереть. Из всех существ человек меньше всего

достигает цели своего существования, потому что он тратит свои превосходные способности на такие цели, которые остальные существа достигают с гораздо меньшими способностями и тем не менее гораздо надежнее и проще. И он был бы, во всяком случае с точки зрения истинной мудрости, презреннейшим из всех существ, если бы его не возвышала надежда на будущее и если бы заключенным в нем силам не предстояло полное развитие. Если исследовать причину тех препятствий, которые удерживают человеческую природу на столь низкой ступени, то окажется, что она кроется в грубости материи, в которой заключена духовная его часть, в негибкости волокон, в косности и неподвижности соков, долженствующих повиноваться импульсам этой духовной части. Нервы и жидкости мозга человека доставляют ему лишь грубые и неясные понятия, а так как возбуждению чувственных ощущений он не в состоянии противопоставить для равновесия внутри своей мыслительной способности достаточно сильные представления, то он и отдается во власть своих страстей, оглушенный и растревоженный игрой стихий, поддерживающих его тело. Попытки разума противодействовать этому, рассеять эту путаницу светом способности суждения подобны лучам солнца, когда густые облака неотступно прерывают и затемняют их яркий свет.

Эта грубость вещества и ткани в строении человеческой природы есть причина той косности, которая делает способности души постоянно вялыми и бессильными. Деятельность размышления и освещаемых разумом представлений — утомительное состояние, в которое душа не может прийти без сопротивления и из которого естественные склонности человеческого тела вскоре вновь возвращают ее в пассивное состояние, когда чувственные раздражения определяют всю ее деятельность и управляют ею.

Эта косность мыслительной способности, будучи результатом зависимости от грубой и негибкой материи, представляет собой источник не только пороков, но и заблуждений. Поскольку трудно рассеять туман смутных понятий и отделить общее познание, возникающее из сравнения идей, от чувственных впечатлений, душа охотнее приходит к поспешным выводам и удовлетворяется таким пониманием, которое вряд ли даст ей возможность увидеть со стороны косность ее природы и сопротивление материи.

Из-за этой зависимости духовные способности убывают вместе с живостью тела; когда в преклонном возрасте от ослабленного обращения соков в геле движутся только густые соки, когда уменьшается гибкость волокон и проворство движений, тогда подобным же образом истощаются и духовные силы; быстрота мысли, ясность представлений, живость ума и память становятся слабыми и замирают. Долгим опытом приобретенные понятия в какой-то мере возмещают еще упадок этих сил, а разум обнаруживал бы свое

бессилие еще явственнее, если бы пыл страстей, нуждающихся в его узде, не ослабевал вместе с ним и даже раньше, чем он.

Оуэн Р. Катехизис нового нравственного мира // Деборин А. Книга для чтения по истории философии. В 2 т. М., 1925. Т. 2. С. 382 — 384.

Вопрос. Что такое человек?

Ответ. Организованное существо или животное, обладающее известными физическими, умственными и нравственными свойствами и способностями и обнаруживающее влечение к одним предметам и антипатию к другим.

Вопрос. Чем отличается он от других животных или известных организованных существ?

Ответ. Тем, что он одарен умственными и нравственными способностями, превосходящими способности всех остальных животных; благодаря этому он может подчинять их своей власти. Поэтому он является повелителем животных.

Вопрос. Каким образом произошел человек?

Ответ. Еще неизвестны такие факты, на основании которых кто бы то ни было из людей мог бы дать разумный или удовлетворительный ответ на этот вопрос. В настоящее время бесполезно заниматься рассмотрением этого вопроса, и единственное правильное его разрешение заключается в том, что человек, равно как и все остальные организованные существа, обязан своим происхождением неизвестной ему силе. Каждому из этих организованных существ присущи особые свойства или особые влечения и антипатии, которые являются законами его натуры или естественными законами для всякого вида. Всякое существо сообразуется с общими и индивидуальными законами, существующими для его вида.

Вопрос. Какие влечения свойственны человеческой природе?

Ответ. Вообще человеку свойственно желание приятных ощущений, в особенности желание питаться и привязанность к тем существам, которые насыщают его, когда он чувствует голод или жажду, желание спать или отдыхать, когда он устал физически или душою, желание иметь потомство, сообразно законам своей натуры, желание надлежащим образом проявлять все свои физические, умственные и нравственные способности и силы, развитие которых только и может сделать его здоровым и счастливым, желание всегда говорить правду или выражать все свои впечатления без обмана, желание доставлять другим или распространять на других счастье или приятные ощущения, которыми сам он наслаждается, желание всегда испытывать приятные ощущения и, следовательно, переходить от одного ощущения к

другому, как только первое ощущение перестает доставлять удовольствие, и желание полной свободы действий.

Вопрос. К чему человек по природе своей чувствует антипатию?

Ответ. Вообще человек чувствует отвращение ко всему тому, что причиняет индивидууму физическое, умственное или нравственное страдание; в особенности же он чувствует отвращение ко всему тому, что лишает его возможности питаться или препятствует ему добывать себе пищу в таком количестве, которого достаточно для удовлетворения его естественных потребностей, когда он чувствует голод или жажду; отвращение ко всему тому, что лишает его возможности как следует отдыхать или спать; ко всему тому, что препятствует ему размножаться, когда его организация вызывает в нем естественное влечение к этому; ко всему тому, что мешает ему свободно проявлять свои физические, умственные и нравственные силы и способности всякий раз, когда его организация побуждает его проявлять их; отвращение ко всему тому, что препятствует ему свободно выражать те убеждения и чувства, которые его организация побуждает его усваивать или разделять; отвращение ко всему тому, что причиняет болезненное ощущение тем, кто не причинил вреда его организации, или к тому, что мешает их возможности испытывать приятные ощущения, и отвращение ко всему тому, что стесняет его свободу действий, соответствующую естественным побуждениям его организации.

Вопрос. Наделил ли сам человек себя всеми этими влечениями или лишь некоторыми из них?

Ответ. Нет; он не в состоянии наделить себя хотя бы даже и в незначительной степени любым из этих влечений.

Вопрос. Справедливо ли или полезно ли хвалить или порицать человека, вознаграждать или наказывать его или каким-либо образом возлагать на него ответственность пред человеком или пред каким бы то ни было другим существом за то, что у него развились такие влечения или какое-нибудь из особенных качеств или способностей?

Ответ. Нет, эта мысль весьма нелепа, и она оказалась чрезвычайно вредной на практике.

Вопрос. Хороши или дурны эти влечения человеческой природы?

Ответ. Все они весьма хороши, так как все они необходимы для того, чтобы образовалось мыслящее, разумное и счастливое существо, и для того, чтобы вид продолжал существовать.

Вопрос. В чем состоит счастье человека?

Ответ. В приятных ощущениях или в умеренном удовлетворении всех его естественных потребностей.

Вопрос. Какие практические меры могут обеспечить всем людям на всю жизнь наибольшее количество невиннейших или здоровых приятных ощущений?

Ответ. Такие соглашения (arrangements), благодаря которым в надлежащий период жизни все физические, умственные и нравственные силы и способности человеческой природы проявлялись бы в здоровой и невинной деятельности и которые обеспечивали бы регулярное и умеренное проявление этих сил и способностей, соответствующее организации и характеру каждого индивидуума. Эти соглашения должны также предотвращать возможность того, чтобы желания не шли так далеко или шли далее этого, так как лишь состояние, соответствующее такому равновесию, может доставить человеку высшее активное и прочное наслаждение.

Вопрос. В чем состоит несчастье человека?

Ответ. В болезненных ощущениях или в том, что потребности, вытекающие из его физических, умственных или нравственных способностей, не удовлетворяются.

Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения. М., 1955. Т 2. С. 30 — 32, 34 — 35.

В чем же заключается... существенное отличие человека от животного? Самый простой, самый общий и вместе с тем самый обычный ответ на этот вопрос: в *сознании* в строгом смысле этого слова; ибо сознание в смысле самоощущения, в смысле способности чувственного различения, в смысле восприятия и даже распознавания внешних вещей по определенным явным признакам свойственно и животным. Сознание в самом строгом смысле имеется лишь там, где субъект способен понять свой *род*, свою *сущность*. Животное сознает себя как индивид, — почему оно и обладает самоощущением, — а не как род, так как ему недостает сознания, происходящего от слова «знание». Сознание нераздельно со способностью к науке. Наука — это *сознание рода*. В жизни мы имеем дело с индивидами, в науке — с родом. Только то существо, предметом познания которого является его род, его сущность, может познавать сущность и природу других предметов и существ.

Поэтому животное живет единой, простой, а человек двоякой жизнью. Внутренняя жизнь животного совпадает с внешней, а человек живет внешней и особой внутренней жизнью. Внутренняя жизнь человека тесно связана с его родом, с его сущностью. Человек мыслит, то есть беседует, говорит *с самим собой*. Животное не может отправлять функций рода без другого индивида, а человек отправляет функции мышления и слова — ибо мышление и слово суть

настоящие *функции рода* — без помощи другого. Человек одновременно и «Я» и «ты»; он может стать на место другого именно потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его сущность.

Сущность человека в отличие от животного составляет не только основу, но и предмет религии. Но религия есть сознание бесконечного, и поэтому человек сознает в ней свою не конечную и ограниченную, а *бесконечную сущность*. *Доподлинно* конечное существо не может иметь о *бесконечном существе* ни *малейшего представления*, не говоря уже о сознании, потому что *предел существа* является одновременно *пределом сознания*. Сознание гусеницы, жизнь и сущность которой ограничивается известным растением, не выходит за пределы этой ограниченной сферы; она отличает это растение от других растений, и только. Такое ограниченное и именно, вследствие этой ограниченности, непогрешимое, безошибочное сознание мы называем не сознанием, а инстинктом. *Сознание* в строгом или собственном смысле слова и *сознание бесконечного* совпадают; *ограниченное сознание не есть сознание*; сознание по существу всеобъемлюще, бесконечно. Сознание бесконечного есть не что иное, как сознание *бесконечности сознания*. Иначе говоря, в сознании бесконечного сознание обращено на *бесконечность собственного существа*.

Но в чем же заключается сущность человека, сознаваемая им? Каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке? *Разум, воля и сердце*. Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли — энергия характера, сила чувства — любовь. Разум, любовь и сила воли — это совершенства. В воле, мышлении и чувстве заключается *высшая, абсолютная сущность* человека как такового и цель его существования. Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть. Но какова цель разума? — Разум. Любви? — Любовь. Воли? — Свобода воли. Мы познаем, чтобы познавать, любим, чтобы любить, хотим, чтобы хотеть, то есть быть свободными. *Подлинное* существо есть существо мыслящее, любящее, наделенное волей. Истинно совершенно, божественно только то, что существует *ради себя самого*. Таковы любовь, разум и воля. Божественная «троица» проявляется в человеке и даже *над* индивидуальным человеком в виде единства разума, любви и воли. Нельзя сказать, чтобы разум (воображение, фантазия, представление, мнение), воля и любовь были силами, принадлежащими человеку, так как он без них — ничто, и то, что он есть, он есть только благодаря им. Они составляют коренные элементы, обосновывающие его сущность, не являющуюся ни его непосредственным *достоянием*, ни *продуктом*. Это силы, *оживотворяющие, определяющие, господствующие, это божественные, абсолютные силы*, которым человек не может противостоять...

*Собственная сущность человека есть его абсолютная сущность, его бог; поэтому мощь объекта есть мощь его собственной сущности. Так, сила чувственного объекта есть сила чувства, сила объекта разума — сила самого разума, и наконец, сила объекта воли — сила воли. Человек, сущность которого определяется звуком, находится во власти чувства, во всяком случае того чувства, которое в звуке находит соответствующий элемент. Но чувством овладевает не звук как таковой, а только звук, полный содержания, смысла и чувства. Чувство определяется только полнотой чувства, то есть *самим собой, своей собственной сущностью*. То же можно сказать и о воле и о разуме. Какой бы объект мы ни познавали, мы познаем в нем нашу собственную сущность; что бы мы ни осуществляли, мы в этом проявляем *самих себя*. Воля, чувство, мышление есть нечто совершенное, поэтому нам невозможно чувствовать или воспринимать *разумом* — разум, *чувством* — чувство и *волей* — волю, как *ограниченную, конечную, то есть ничтожную силу*. Ведь конечность и ничтожество — понятия тождественные; конечность есть только эвфемизм для ничтожества. Конечность есть *метафизическое, теоретическое* выражение; ничтожество — выражение *патологическое, практическое*. *Что конечно для разума, то ничтожно для сердца*. Но мы не можем считать волю, разум и сердце конечными силами, потому что всякое совершенство, всякая сила и сущность *непосредственно доказывают и утверждают самих себя*. Нельзя любить, хотеть и мыслить, не считая этих факторов совершенствами, нельзя сознавать себя любящим, желающим и мыслящим существом, не испытывая при этом *бесконечной радости*. Сознать для существа — значит быть предметом самого себя; поэтому сознание не есть нечто отличное от сознающего себя существа, иначе как бы могло оно сознавать себя? Поэтому нельзя совершенному существу сознавать себя несовершенством, *нельзя чувство ощущать ограниченным и мышлению ставить пределы*.*

Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения М., 1955. Т. 1. С. 186, 200 — 203.

Исходной позицией *прежней философии* являлось следующее положение: *я — абстрактное, только мыслящее существо; тело не имеет отношения к моей сущности*; что касается *новой философии*, то она исходит из положения: *я — подлинное, чувственное существо: тело входит в мою сущность; тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность*. Прежний философ, чтобы защититься от чувственных представлений, чтобы не осквернить отвлеченных понятий, мыслил в *непрестанном противоречии и раздоре с чувствами*, а новый философ, напротив, мыслит в *мире и согласии с чувствами...*

Человек отличается от животного вовсе не только одним мышлением. Скорее все его существо отлично от животного. Разумеется, тот, кто не мыслит, не есть человек, однако не потому, что причина лежит в мышлении, но потому, что мышление есть неизбежный результат и свойство человеческого существа.

Поэтому и здесь нам нет нужды выходить за сферу чувственности, чтобы усмотреть в человеке существо, над животными возвышающееся. Человек не есть отдельное существо, подобно животному, но существо *универсальное*, оно не является ограниченным и несвободным, но неограниченно и свободно, потому что универсальность, неограниченность и свобода неразрывно между собою связаны. И эта свобода не сосредоточена в какой-нибудь *особой* способности — *воле*, так же как и эта универсальность не покрывается особой способностью *силы мысли*, разума, — эта свобода, эта универсальность захватывает *все* его существо. Чувства животных более тонки, чем человеческие чувства, но это верно только относительно определенных вещей, необходимо связанных с потребностями животных, и они тоньше именно вследствие этой определенности, вследствие узости того, в чем животное заинтересовано. У человека нет обоняния охотничьей собаки, нет обоняния ворона; но именно потому, что его обоняние распространяется на все виды запахов, оно свободнее, оно безразличнее к специальным запахам. Где чувство возвышается над пределами чего-либо специального и над своей связанностью с потребностью, там оно возвышается *до самостоятельного, теоретического* смысла и достоинства: *универсальное* чувство есть *рассудок*, *универсальная* чувственность — *одухотворенность*. Даже низшие чувства — обоняние и вкус — возвышаются в человеке до духовных, до научных актов. Обонятельные и вкусовые качества вещей являются предметом естествознания. Даже *желудок* у людей, как бы презрительно мы на него ни смотрели, не есть животная, а *человеческая* сущность, поскольку он есть нечто универсальное, не ограниченное определенными видами средств питания. Поэтому человек свободен от неистовства прожорливости, с которой животное набрасывается на свою добычу. Если оставить человеку его голову, придав ему в то же время желудок льва или лошади, он, конечно, перестанет быть человеком. Ограниченный желудок уживается только с ограниченным, то есть животным, чувством. Моральное и разумное отношение человека к желудку заключается только в том, чтобы обращаться с ним не как со скотским, а как с человеческим органом. Кто исключает желудок из обихода человечества, переносит его в класс животных, тот уполномочивает человека на скотство в еде...

Новая философия превращает *человека*, включая и *природу* как базис человека, в *единственный, универсальный и высший предмет* философии,

превращая, следовательно, *антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку...*

Искусство, религия, философия или наука составляют проявление или раскрытие подлинной человеческой сущности. Человек, совершенный, настоящий человек только тот, кто обладает эстетическим или художественным, религиозным или моральным, а также философским или научным смыслом. Вообще только тот человек, кто не лишен никаких существенных человеческих свойств. «Я — человек, и ничто человеческое мне не чуждо». Это высказывание, если его взять в его всеобщем и высшем смысле, является лозунгом современного философа...

Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты.

Фромм Э. Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии М., 1988 С. 443 — 446. 477 — 480.

По своей телесной организации и физиологическим функциям человек принадлежит к животному миру. Жизнь животных определяется инстинктами, некоторыми моделями поведения, детерминированными в свою очередь наследственными неврологическими структурами. Чем выше организовано животное, тем более гибки его поведенческие модели и тем более не завершена к моменту рождения структура его приспособленности к окружающей среде. У высших приматов можно наблюдать даже определенный уровень интеллекта — использование мышления для достижения желаемых целей. Таким образом, животное способно выйти за пределы своих инстинктов, предписанных поведенческими моделями. Но каким бы впечатляющим ни было развитие животного мира, основные элементы его существования остаются все те же.

Животное «проживает» свою жизнь благодаря биологическим законам природы. Оно часть природы и никогда не трансцендирует ее. У животного нет совести морального порядка, нет осознания самого себя и своего существования. У него нет разума, если понимать под разумом способность проникать сквозь данную нам в ощущениях поверхность явлений и постигать за ней суть. Поэтому животное не обладает и понятием истины, хотя оно может иметь представление о том, что ему полезно.

Существование животного характеризуется гармонией между ним и природой. Это, естественно, не исключает того, что природные условия могут угрожать животному и принуждать его ожесточенно бороться за свое

выживание. Здесь имеется в виду другое: животное от природы наделено способностями, помогающими ему выжить в условиях, которым оно противопоставлено, точно так же как семя растения «оснащено» природой для того, чтобы выжить, приспособляясь к условиям почвы, климата и т.д. в ходе эволюции.

В определенной точке эволюции живых существ произошел единственный в своем роде поворот, который сравним только с появлением материи, зарождением жизни или появлением животных. Новый результат возник тогда, когда в ходе эволюционного процесса поступки в значительной степени перестали определяться инстинктами. Приспособление к природе утратило характер принуждения, действие больше не фиксировалось наследственными механизмами. В момент, когда животное трансцендировало природу, когда оно вышло за пределы предначертанной ему чисто пассивной роли тварного существа, оно стало (с биологической точки зрения) самым беспомощным из всех животных — *родился человек*. В данной точке эволюции животное благодаря своему вертикальному положению эмансипировалось от природы, его мозг значительно увеличился в объеме по сравнению с другими самыми высокоорганизованными видами. Рождение человека могло длиться сотни тысяч лет, однако в конечном результате оно привело к возникновению нового вида, который трансцендировал природу. Тем самым *жизнь стала осознавать саму себя*.

Осознание самого себя, разум и сила воображения разрушили «гармонию», характеризующую существование животного. с их появлением человек становится аномалией, причудой универсума. Он — часть природы, он подчинен ее физическим законам, которые не может изменить, и тем не менее он трансцендирует остальную природу. Он стоит вне природы и тем не менее является ее частью. Он безроден и тем не менее крепко связан с родом, общим для него и всех других тварей. Он заброшен в мир в случайной точке и в случайное время и так же случайно должен его снова покинуть. Но поскольку человек осознает себя, он понимает свое бессилие и границы своего существования. Он предвидит собственный конец — смерть. Человек никогда не свободен от дихотомии своего существования: он уже не может освободиться от своего духа, даже если бы он этого хотел, и не может освободиться от своего тела, пока он живет, а его тело будит в нем желание жить.

Разум, благословение человека, одновременно является и его проклятием. Разум принуждает его постоянно заниматься поисками разрешения неразрешимой дихотомии. Жизнь человека отличается в этом плане от жизни всех остальных организмов: он находится в состоянии постоянной и

неизбежной неуравновешенности. Жизнь не может быть «прожита» путем простого повторения модели своего вида. Человек должен жить сам. Человек — единственное живое существо, которое может *скучать*, которое может чувствовать себя изгнанным из рая. Человек — единственное живое существо, которое ощущает собственное бытие как проблему, которую он должен разрешить и от которой он не может избавиться. Он не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой. Он должен развивать свой разум, пока не станет господином над природой и самим собой.

Но с онтогенетической и филогенетической точек зрения рождение человека — в значительной мере явление *негативное*. У человека нет инстинктивной приспособленности к природе, у него нет физической силы: в момент своего рождения человек — самый беспомощный из всех живых созданий и нуждается в защите гораздо дольше, чем любое из них. Единство с природой было им утрачено, и в то же время он не был обеспечен средствами, которые позволили бы ему вести новую жизнь вне природы. Его разум в высшей степени рудиментарен. Человек не знает природных процессов и не обладает инструментами, которые смогли бы заменить ему утерянные инстинкты. Он живет в рамках небольших групп и не знает ни самого себя, ни других. Его ситуацию наглядно представляет библейский миф о рае. В саду Эдема человек живет в полной гармонии с природой, но не осознает самого себя.

Свою историю он начинает с первого акта свободы — непослушания заповеди. Однако с этого момента человек начинает осознавать себя, свою обособленность, свое бессилие; он изгоняется из рая, и два ангела с огненными мечами препятствуют его возвращению.

Эволюция человека основывается на том, что он утратил свою первоначальную родину — природу. Он никогда уже не сможет туда вернуться, никогда не сможет стать животным. У него теперь только один путь: покинуть свою естественную родину и искать новую, которую он сам себе создаст, в которой он превратит окружающий мир в мир людей и сам станет действительно человеком.

Родившись и положив тем самым начало человеческой расе, человек должен был выйти из надежного и ограниченного состояния, определяемого инстинктами. Он попадает в положение неопределенности, неизвестности и открытости. Известность существует только в отношении прошлого, а в отношении будущего она существует лишь постольку, поскольку данное знание относится к смерти, которая в действительности является возвращением в прошлое, в неорганическое состояние материи. В соответствии с этим проблема человеческого существования — единственная своего рода проблема

в природе. Человек «выпал» из природы и все же еще находится в ней. Он отчасти как бы бог, отчасти — животное, отчасти бесконечен и отчасти конечен. *Необходимость искать новые решения противоречий его существования, все более высокие формы единения с природой, окружающими людьми и самим собой выступает источником всех психических сил, которые побуждают человека к деятельности, а также источником всех его страстей, аффектов и страхов.*

Животное довольно, когда удовлетворены его естественные потребности — голод, жажда, сексуальная потребность. В той степени, в какой человек является животным, эти потребности властны и над ним и должны быть удовлетворены. *Но поскольку он существо человеческое, удовлетворения этих инстинктивных потребностей недостаточно, чтобы сделать его счастливым. Их недостаточно даже для того, чтобы сделать его здоровым. «Архимедов» пункт специфически человеческой динамики находится в этой неповторимости человеческой ситуации. Понимание человеческой психики должно основываться на анализе тех потребностей человека, которые вытекают из условий его существования...*

Человека можно определить как живое существо, которое может сказать «Я», которое может осознать самого себя как самостоятельную величину. Животное живет в природе и не трансцендирует ее, оно не осознает себя, и у него нет потребности в самотождественности. Человек вырван из природы, наделен разумом и представлениями, он должен сформировать представление о самом себе, должен иметь возможность говорить и чувствовать: «Я есть Я». Поскольку он не *проживает*, а живет, поскольку он утратил первоначальное единство с природой, должен принимать решения, осознавать себя и окружающих его людей в качестве разных лиц, у него должна быть развита способность ощущать себя субъектом своих действий. Наряду с потребностью в соотнесенности, укорененности и трансценденции его потребность в самотождественности является настолько жизненно важной и властной, что человек не может чувствовать себя здоровым, если он не найдет возможности ее удовлетворить. Самотождественность человека развивается в процессе освобождения от «первичных связей», привязывающих его к матери и природе. Ребенок, который чувствует свое единство с матерью, не может еще сказать «Я», и у него нет этой потребности. Только когда он постигнет внешний мир как нечто отдельное и обособленное от себя, ему удастся осознать самого себя как отдельное существо, и «Я» — это одно из последних слов, которые он употребляет, говоря о самом себе.

В развитии *человеческой расы* степень осознания человеком самого себя как отдельного существа зависит от того, насколько он освободился от

ощущения тождества клана и насколько далеко продвинулся процесс его индивидуации. Член примитивного клана выразит ощущение самотождественности в формуле: «Я есть Мы». Такой человек не может еще понять себя в качестве «индивида», существующего вне группы. В средневековье человек идентифицирован со своей общественной ролью в феодальной иерархии. Крестьянин не был человеком, который случайно стал крестьянином, а феодал не был человеком, который случайно стал феодалом. Он был крестьянином или феодалом, и чувство неизменности его сословной принадлежности являлось существенной составной частью его самоотождествления. Когда впоследствии произошел распад феодальной системы, ощущение самотождественности было основательно поколеблено и перед человеком остро встал вопрос: «Кто я?», или, точнее сказать: «Откуда я знаю, что я — это я?» Это именно тот вопрос, который в философской форме сформулировал Декарт. На вопрос о самоотождествлении он ответил: «Я сомневаюсь, следовательно, я мыслю, я мыслю, следовательно, я существую». В этом ответе сделан акцент только на опыте «Я» в качестве субъекта любой *мыслительной деятельности* и упущено из виду то обстоятельство, что «Я» переживается также в процессе чувствования и творческой деятельности.

Западная культура развивалась таким образом, что создала основу для осуществления полного опыта индивидуальности. Посредством предоставления индивиду политической и экономической свободы, посредством его воспитания в духе самостоятельного мышления и освобождения от любой формы авторитарного давления предполагалось дать возможность каждому отдельному человеку чувствовать себя в качестве «Я» в том смысле, чтобы он был центром и активным субъектом своих сил и чувствовал себя таковым. Но лишь меньшинство достигло такого опыта «Я». Для большинства индивидуализм был не более чем фасадом, за которым скрывался тот факт, что человеку не удалось достичь индивидуального самоотождествления.

Предпринимались попытки найти и были найдены некоторые суррогаты подлинно индивидуального самоотождествления. Поставщиками этого рода самотождественности служат нация, религия, класс и профессия. «Я — американец», «я — протестант», «я — предприниматель» — таковы формулы, которые помогают человеку отождествить себя после того, как им было утрачено первоначальное ощущение тождества-клана, и до того, как было найдено настоящее индивидуальное самоотождествление. В нашем современном обществе различные виды идентификаций обычно применяются вместе. Речь в данном случае идет о статусных идентификациях в широком смысле, и такие идентификации являются более действенными, если они, как это имеет место в европейских странах, тесно связаны с феодальными

пережитками. В Соединенных Штатах Америки, где феодальные пережитки дают о себе знать не так сильно и где общество более динамично, подобные статусные идентификации, конечно, не имеют такого значения, и самоотождествление все больше и больше смещается в направлении переживания конформизма.

До тех пор пока я не отклоняюсь от нормы, пока я являюсь таким же, как другие, я признан ими в качестве «одного из нас», я могу чувствовать себя как «Я». Я — это «Кто, никто, сто тысяч», как озаглавил одну из своих пьес Пиранделло. Вместо доиндивидуалистического тождества-клана развивается новое тождество-стадо, в котором самоотождествление покоится на чувстве несомненной принадлежности к стаду. То, что этот униформизм и конформизм часто не бывают распознаны и скрываются за иллюзией индивидуальности, ничего не меняет, по сути дела.

Проблема самотождественности не является чисто философской проблемой или проблемой, которая затрагивает наш дух и мышление, как это обычно принято думать. Потребность в эмоциональном самоотождествлении исходит из самих условий человеческого существования и служит источником наших интенсивных устремлений. Поскольку я не могу оставаться душевно здоровым без «чувства Я», я пытаюсь сделать все, чтобы добиться данного ощущения. За страстным стремлением к статусу и конформизму скрывается та же потребность, и иногда она даже сильнее, чем потребность в физическом выживании. Явное тому доказательство — готовность людей рисковать своей жизнью, жертвовать своей любовью, отказаться от своей свободы и собственного мышления только ради того, чтобы быть членом стада, идти с ним в ногу и достичь таким образом самоотождествления, даже если оно иллюзорно...

Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М. 1988 С. 31 — 33. 51 — 54. 55 — 56. 60, 63 — 64, 65, 90.

Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум, логос, фронесис, mens, ratio и т.д. (логос означает здесь и речь, и способность к постижению «чтойности» всех вещей). с этим

воззрением тесно связано учение о том, что и в основе всего универсума находится надчеловеческий разум, которому причастен и человек, и только он один из всех существ. Третий круг представлений — это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе. Между этими тремя кругами идей нет никакого единства. Таким образом, существуют естественнонаучная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, единой же идеи человека у нас нет. Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее. И если принять во внимание, что названные три традиционных круга идей ныне повсюду подорваны, в особенности совершенно подорвано дарвинистское решение проблемы происхождения человека, то можно сказать, что еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время.

Поэтому я взялся за то, чтобы на самой широкой основе дать новый опыт философской антропологии. Ниже излагаются лишь некоторые моменты, касающиеся сущности человека в сравнении с животным и растением и особого метафизического положения человека, и сообщается небольшая часть результатов, к которым я пришел.

Уже слово и понятие «человек» содержит коварную двусмысленность, без понимания которой даже нельзя подойти к вопросу об особом положении человека. Слово это должно, во-первых, указывать на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как подгруппа рода позвоночных и млекопитающих. Само собой разумеется, что, как бы ни выглядел результат такого образования понятия, живое существо, названное человеком, не только остается подчиненным понятию животного, но и составляет сравнительную малую область животного царства. Такое положение вещей сохраняется и тогда, когда, вместе с Линнеем, человека называют «вершиной ряда позвоночных млекопитающих» что, впрочем, весьма спорно и с точки зрения реальности, и с точки зрения понятия, — ибо ведь и эта вершина, как всякая вершина какой-то вещи, относится еще к самой вещи, вершиной которой она является. Но совершенно независимо от такого понятия, фиксирующего в качестве единства человека прямохождение, преобразование позвоночника, уравнивание черепа, мощное развитие человеческого мозга и преобразование органов как следствие прямохождения (например, кисть с

противопоставленным большим пальцем, уменьшение челюсти и зубов и т.д.), то же самое слово «человек» обозначает в обыденном языке всех культурных народов нечто столь совершенно иное, что едва ли найдется другое слово человеческого языка, обладающее аналогичной двусмысленностью. А именно слово «человек» должно означать совокупность вещей, предельно противоположную понятию «животного вообще», в том числе всем млекопитающим и позвоночным, и противоположную им в том же самом смысле, что, например, и инфузории *stentor*, хотя едва ли можно спорить, что живое существо, называемое человеком, морфологически, физиологически и психологически несравненно больше похоже на шимпанзе, чем человек и шимпанзе похожи на инфузорию.

Ясно, что это второе понятие человека должно иметь совершенно иной смысл, совершенно иное происхождение, чем первое понятие, означающее лишь малую область рода позвоночных животных. Я хочу назвать это второе понятие сущностным понятием человека, в противоположность первому понятию, относящемуся к естественной систематике.

...Возникает вопрос, имеющий решающее значение для всей нашей проблемы: если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного более, чем только по степени? Есть ли еще тогда сущностное различие? Или же помимо до сих пор рассматривавшихся сущностных ступеней в человеке есть еще что-то совершенно иное, специфически ему присущее, что вообще не затрагивается и не исчерпывается выбором и интеллектом?..

Я утверждаю: сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, возвышается над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и не может быть достигнуто, даже если предположить, что интеллект и избирательная способность произвольно возросли до бесконечности. Но неправильно было бы и мыслить себе то новое, что делает человека человеком, только как новую сущностную ступень психических функций и способностей, добавляющуюся к прежним психическим ступеням, — чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору, так что познание этих психических функций и способностей, принадлежащих к витальной сфере, находилось бы еще в компетенции психологии. Новый принцип, делающий человека человеком, лежит вне всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он, как таковой, вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то только к высшей основе самих вещей — к той основе, частной манифестацией которой является

и «жизнь». Уже греки отстаивали такой принцип и называли его «разумом». Мы хотели бы употребить для обозначения этого X более широкое по смыслу слово, слово, которое включает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например доброту, любовь, раскаяние, почитание и т.д., — слово дух. Деятельный же центр, в котором дух является внутри конечных сфер бытия, мы будем называть личностью, в отличие от всех функциональных «жизненных» центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также «душевыми» центрами.

Но что же такое этот «дух», этот новый и столь решающий принцип? Редко с каким словом обходились так безобразно, и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное. Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то тогда основным определением «духовного» существа станет его — или его бытийственного центра — экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое «духовное» существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы будем это называть, «открыто миру». У такого существа есть «мир». Изначально данные и ему центры «сопротивления» и реакции окружающего мира, в котором экстатически растворяется животное, оно способно возвыситься до «предметов», способно в принципе постигать само так-бытие этих «предметов», без тех ограничений, которые испытывает этот предметный мир или его данность из-за витальной системы влечений и ее чувственных функций и органов чувств.

Поэтому дух есть предметность (Sachlikeit), определимость так-бытием самих вещей (Sachen). И «носителем» духа является такое существо, у которого принципиальное обращение с действительностью вне него прямо-таки перевернуто по сравнению с животным.

...У животного, в отличие от растения, имеется, пожалуй, сознание, но у него, как заметил уже Лейбниц, нет самосознания. Оно не владеет собой, а потому и не сознает себя. Сосредоточение, самосознание и способность и возможность опредмечивания изначально сопротивления влечению образуют, таким образом, одну-единственную неразрывную структуру, которая, как таковая, свойственна лишь человеку. Вместе с этим самосознанием, этим новым отклонением и центрированием человеческого

существования, возможными благодаря духу, дан тотчас же и второй сущностный признак человека: человек способен не только распространить окружающий мир в измерение «мирового» бытия и сделать сопротивления предметными, но также, и это самое примечательное, вновь опредметить собственное физиологическое и психическое состояние и даже каждое отдельное психическое переживание. Лишь поэтому он может также свободно отвергнуть жизнь. Животное и слышит и видит — не зная, что оно слышит и видит; чтобы отчасти погрузиться в нормальное состояние животного, надо вспомнить о весьма редких экстатических состояниях человека — мы встречаемся с ними при спадающем гипнозе, при приеме определенных наркотиков, далее при наличии известной техники активизации духа, например во всякого рода оргиастических культах. Импульсы своих влечений животное переживает не как свои влечения, но как динамическую тягу и отталкивание, исходящие от самих вещей окружающего мира. Даже примитивный человек, который в ряде черт еще близок животному, не говорит: «я» испытываю отвращение к этой вещи, — но говорит: эта вещь — «табу». У животного нет «воли», которая существовала бы независимо от импульсов меняющихся влечений, сохраняя непрерывность при изменении психофизических состояний. Животное, так сказать, всегда попадает в какое-то другое место, чем оно первоначально «хотело». Глубоко и правильно говорит Ницше: «Человек — это животное, способное обещать»...

Только человек — поскольку он личность — может возвыситься над собой как живым существом и, исходя из одного центра как бы по ту сторону пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания все, в том числе и себя самого.

Но этот центр человеческих актов опредмечивания мира, своего тела и своей Psyche не может быть сам «частью» именно этого мира, то есть не может иметь никакого определенного «где» или «когда», — он может находиться только в высшем основании самого бытия. Таким образом, человек — это существо, превосходящее само себя и мир. В качестве такового оно способно на иронию и юмор, которые всегда включают в себя возвышение над собственным существованием. Уже И. Кант в существенных чертах прояснил в своем глубоком учении о трансцендентальной апперцепции это новое единство *cogitare* — «условие всего возможного опыта и потому также всех предметов опыта» — не только внешнего, но и того внутреннего опыта, благодаря которому нам становится доступна наша собственная внутренняя жизнь...

...Способность к разделению существования и сущности составляет основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки. Для человека существенно не то, что он обладает знанием,

как говорил уже Лейбниц, но то, что он обладает сущностью а priori или способен овладеть ею. При этом не существует «постоянной» организации разума, как ее предполагал Кант; напротив, она принципиально подвержена историческому изменению. Постоянен только сам разум как способность образовывать и формировать — посредством функционализации таких сущностных усмотрений — все новые формы мышления и созерцания, любви и оценки.

Если мы захотим глубже проникнуть отсюда в сущность человека, то нужно представить себе строение актов, ведущих к акту идеации. Сознательно и бессознательно, человек пользуется техникой, которую можно назвать пробным устранением характера действительности. Животное целиком живет в конкретном и в действительности. Со всякой действительностью каждый раз связано место в пространстве и положение во времени, «теперь» и «здесь», а во-вторых, случайное так-бытие (So-sein), даваемое в каком-нибудь «аспекте» чувственным восприятием. Быть человеком — значит бросить мощное «нет» этому виду действительности. Это знал Будда, говоря: прекрасно созерцать всякую вещь, но страшно быть ею. Это знал Платон, связывавший созерцание идей с отвращением души от чувственного содержания вещей и обращением ее в себя самое, чтобы найти «истoki» вещей. И то же самое имеет в виду Э. Гуссерль, связывающий познание идей с «феноменологической редукцией», т.е. «зачеркиванием» или «заклЮчением в скобки» (случайного) коэффициента существования вещей в мире, чтобы достигнуть их „essentia". Правда, в частности я не могу согласиться с теорией этой редукции у Гуссерля, но должен признать, что в ней имеется в виду тот самый акт, который, собственно, и определяет человеческий дух...

Таким образом, человек есть то живое существо, которое может (подавляя и вытесняя импульсы собственных влечений, отказывая им в питании образами восприятия и представлениями) относиться принципиально аскетически к своей жизни, вселяющей в него ужас. По сравнению с животным, которое всегда говорит «да» действительному бытию, даже если пугается и бежит, человек — это «тот, кто может сказать нет», «аскет жизни», вечный протестант против всякой только действительности. Одновременно, по сравнению с животным, существование которого есть воплощенное филистерство, человек — это вечный «Фауст», *bestia cupidissi-ma rerum novarum*, никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я. В этом смысле и З. Фрейд в книге «По ту сторону принципа удовольствия» усматривает в человеке «вытеснителя влечений». И лишь потому, что он таков, человек может

надстроить над миром своего восприятия идеальное царство мыслей, а с другой стороны, именно благодаря этому во все большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях энергию, т.е. может сублимировать энергию своих влечений в духовную деятельность...

Задача философской антропологии — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия, кратко обрисованной в нашем предшествующем изложении, вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность.

Герцен А. И. С того берега // Собрание сочинений. В 30 т. М., 1955. Т. 6. С. 14, 66, 120.

Зависимость человека от среды, от эпохи не подлежит никакому сомнению. Она тем сильнее, что половина уз укрепляется за спиною сознания; тут есть связь физиологическая, против которой редко могут бороться воля и ум; тут есть элемент наследственный, который мы приносим с рождением так, как черты лица, и который составляет круговую поруку последнего поколения с рядом предшествующих; тут есть элемент морально-физиологический, воспитание, прививающее человеку историю и современность, наконец элемент сознательный. Среда, в которой человек родился, эпоха, в которой он живет, его тянет участвовать в том, что делается вокруг него, продолжать начатое его отцами; ему естественно привязываться к тому, что его окружает, он не может не отражать в себе, собою своего времени, своей среды.

Но тут в самом образе отражения является его самобытность. Противудействие, возбуждаемое в человеке окружающим, — ответ его личности на влияние среды. Ответ этот может быть полон сочувствия, так, как полон противуречия. Нравственная независимость человека — такая же непреложная истина и действительность, как его зависимость от среды, с тою разницей, что она с ней в обратном отношении: чем больше сознания, тем больше самобытности; чем меньше сознания, тем связь с средою теснее, тем больше среда поглощает лицо. Так инстинкт, без сознания, не достигает истинной независимости, а самобытность является или как дикая свобода зверя, или в тех редких судорожных и непоследовательных отрицаниях той или другой стороны общественных условий, которые называют преступлениями.

Сознание независимости не значит еще распадение с средою, самобытность не есть еще вражда с обществом. Среда не всегда относится одинаким образом к миру и, следовательно, не всегда вызывает со стороны лица отпор.

Есть эпохи, когда человек свободен в общем деле. Деятельность, к которой стремится всякая энергическая натура, совпадает тогда с стремлением общества, в котором она живет. В такие времена — тоже довольно редкие — все бросается в круговорот событий, живет в нем, страдает, наслаждается, гибнет.

Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. 1891. № 2. С. 149 — 155.

Пусть наше знание социологических законов спорно и шатко, — вряд ли возможно отрицать известную органическую цельность в самом историческом процессе, или известное разумное, логическое единство в преемстве и развитии общечеловеческих знаний и культурных начал. И, несомненно, что в обоих случаях такое единство зависит не от одного давления внешних причин, но от внутренних связей, от самой природы человеческого сознания. Рассматривая исторический процесс в его целом, точно так же, как и в отдельные великие эпохи, мы находим, что мировые идеи, определявшие его течение, имеют сверхличную, положительную объективность: это как бы общие начала, воплощающиеся в истории; мы видим, что великие события и перевороты не объяснимы из частных, индивидуальных действий, интересов и влечений, из случайных, единичных поступков, но что они определяются общими массовыми движениями, иногда совершенно стихийными, общим сознанием, общими инстинктами и потребностями.

Мы не хотим отрицать роли личности в истории; мы полагаем, напротив того, что личность может иметь, и действительно имеет, в ней общее значение. В известном смысле все совершается в истории личностью и через личность: только в ней воплощается идея. Но именно поэтому универсальное значение личности и нуждается в объяснении. Ибо ее влияние не ограничивается одною чисто отрицательной способностью исключать себя из общего дела, тормозить его по мере присвоенной ей силы и власти: есть личности, способные представлять общие интересы и идеи и управлять людьми во имя общих начал, вести, учить и просвещать их. Эти-то способности, которыми обладают исторические личности, истинные деятели и учителя человечества, нуждаются в объяснении.

Прежде всего историческая личность есть продукт своего общества; она образуется им, проникается его общими интересами. Она представляет его органически, воплощает, соредоточивает в себе известные его стремления, а постольку может и сознать их лучше, чем другие, и найти путь к разрешению назревших исторических задач. Часто люди заурядных или односторонних способностей, в силу обстоятельств, в силу исключительного высокого

положения, которое им достается в удел, бывают призваны играть роль великого человека. Иногда это им удается при некоторой восприимчивости и энергии, усиленной сознанием власти, нередко даже самою скудостью мысли и отсутствием оригинальности. Ибо когда известные исторические задачи назрели, когда общественные потребности, частью сознаваемые, частью еще не сознанные отдельными умами, достигают известной интенсивности, когда общественная воля с прогрессивно возрастающею силою тяготеет в определенном направлении, — она естественно ищет наиболее приспособленный орган как для своего выражения, так и для своего осуществления. И она, естественно, стремится к органическому средоточию общества, к представителям его власти, дабы внушить им известную задачу, если не определенное решение. Историк знает, как много у народной общественной воли есть различных способов выражения и действия, как полно и разнообразно высказывается она в самых мелочах жизни, еще не сознанный, не овладевшая собою, еще не решившаяся, но как бы ищущая решения и предчувствующая его. Она проявляется инстинктивно, иногда безотчетно, сама не понимая смысла этих проявлений, которые в своей сложности создают общую атмосферу, общее давление, иногда переходящее из скрытого состояния в действие.

Не следует, однако, ослеплять себя насчет могущества общей воли, ее развития и ее непосредственного влияния на центральные органы. Ошибочно думать, что, помимо всякой политической организации, народное сознание может всегда непосредственно вдохновлять правителей путем магического умственного внушения. Ибо прежде всего никакое социальное тело не обладает достаточной солидарностью: и атомы, его составляющие, и центральные его органы проявляют значительное взаимное трение; во-вторых, правительство, вдохновляющееся одними темными инстинктами масс, едва ли будет на высоте своих задач и сумеет возвыситься над случайной политикой. Там, где народная интеллигенция не организована или дезорганизована, народное тело может испытывать нужды и потребности, без того чтобы вызвать соответственные действия центральных органов. Там, где отсутствует всякая организация общего сознания, где оно, как у низших животных, рассеяно бессвязными узлами по всему общественному телу, не собираясь к центральным органам, там господствуют лишь элементарные социальные и государственные инстинкты, которые хотя и обуславливают крепость и нравственную цельность государства, но сами по себе все еще недостаточны для того, чтобы справляться со сложными политическими задачами и вопросами. Человек не может жить без элементарных органических отправления, не может обойтись без инстинктов; но он не был бы человеком, если бы жил одною животною,

бессловесною жизнью. Так точно и государство не может довольствоваться тем мощным инстинктом самосохранения, тем стихийным единством сознания, которое обнаруживает народ в години бедствий или минуты необычайного энтузиазма. Сила государства — в его жизненных принципах, во внутреннем единстве духа, которое обуславливает его политический и культурный строй. Но народная воля не должна пребывать навсегда бессознательной, импульсивной, и народная мудрость — бессловесным инстинктом, который выражается в судорожных рефлексах и диких воплях. Если народ есть живое существо, то это организм высшего порядка, члены которого обладают разумной природой. И вот почему существенной задачей каждого государства является просвещение народа и образование его интеллигенции.

Таким образом и здесь, в социологической области, сознание прогрессирует вместе с организацией и предполагает ее. В силу этой социальной организации, этой живой солидарности общественного тела личность может органически представлять его как в совокупности его частей, так и в отдельных отраслях его жизни. При этом самое представительство может быть сознательным и свободным или же бессознательным, непосредственным; оно может обладать постоянною, прогрессивно-совершенствующеюся организацией или же не иметь никакой политической организации, а следовательно, и никакого нормального политического значения.

Итак, в той или другой форме личность представляет свое общество и свою эпоху. Но этим еще не исчерпывается ее значение. Ибо если бы личность служила только выражению известных общественных стремлений, пассивным органом собирательной воли и сознания, то она не могла бы оказывать существенного влияния на ход событий и на развитие своего общества. Если бы она могла только подводить итоги общего сознания, только представлять свое общество, она не могла бы им править, учить, исправлять его. Но тогда никакое правительство, никакая государственная или общественная власть не имела бы другого авторитета и основания, кроме насилия. Вместе с тем не было бы и реального общественного прогресса: отражаясь в своих отдельных представителях, общество оставалось бы неподвижным.

На деле личность имеет в самом обществе самобытное значение и безусловное достоинство, помимо того общества, которое она собою представляет. Если существует положительный прогресс в какой бы то ни было отрасли жизни, если развивается общество, наука, искусство, религия, то личность может и должна вносить с собою нечто безусловное в свое общество — свою свободу, без которой нет ни права, ни власти, ни познания, ни творчества. И помимо унаследованных традиционных начал, человек должен в

свободе своего сознания логически мыслить и познавать подлинную истину, вселенскую правду и осуществлять ее в своем действии. Помимо своих частных верований, временных и местных идеалов, он должен в самых общеродовых формах своего сознания вмещать безусловное содержание, высший вселенский идеал. И так или иначе, определяясь все яснее и полнее, этот идеал всеобщей правды и добра является точкой опоры, руководящею целью всякого благого дела, высшего прогресса культуры и знания. Как мы видели в предшествовавшей главе, без усвоения этого объективного идеала никакое развитие немыслимо вовсе. Но идеал не может быть усвоен без личного, свободного усилия.

Искусство, наука, философия развиваются в каждом народе в связи с его общей культурой и верованиями. Но поскольку они имеют в себе объективное содержание, заключают в себе постепенное раскрытие объективной истины и красоты, они имеют самостоятельную историю. Ибо в истине и красоте объединяются народы. Чтобы сделать научное открытие или построить философскую систему, мало народной мудрости: нужна истина, как для художника — подлинная красота, и нужно свободное усилие личного гения. Чтобы преобразовывать общество, учить его, способствовать так или иначе его развитию и нравственному улучшению, нужен не только патриотизм, но и ясное сознание правды и добра, крепкая вера в высший идеал. И вот почему для мыслителя и художника, для религиозного и политического преобразователя всеобщий, истинный идеал не всегда таков, как он признается в его среде.

Впрочем, всякий культурный и религиозный народ признает объективный идеал, объективную правду; каждый такой народ признает некоторые общие нормы, долженствующие лежать в основе человеческих отношений и религиозного культа. И для того чтобы нормы эти соблюдались, он признает над собою необходимость духовной и государственной власти, по возможности и независимой и справедливой. В этих объективных нормах, в законе человеческого общежития заключается право на власть; в идеале всеобщей правды — ее высшая нравственная санкция. Итак, признавая общий, необходимый характер исторических событий и внутреннее, разумное единство общего течения истории, мы в то же время признаем за личностью способность представлять свое общество и управлять им. Понятие о первоначальном родовом единстве, об органической коллективности сознания не отрицает, а объясняет нам эту провиденциальную роль личности в истории. Ибо то, что приобретено личностью, становится достоянием рода в силу ее органической солидарности с ним; дело личности, ее подвиг и творчество имеют общее значение, помимо своих внешних, непосредственных результатов. с другой стороны, индивидуальная личность может усвоить вещать вселенский идеал,

познавать всеобщую истину лишь в универсальных, родовых формах человеческого сознания. Только в своей органической солидарности с родом отдельная личность обладает такими формами. И вместе с тем в своей свободной, индивидуальной самодеятельности она возвышается над своею врожденною природою, наполняет свое потенциальное сознание идеальным содержанием. Чтобы осуществиться в действительности, идеал предполагает в ней универсальные формы и свободный акт, без которого он не может быть усвоен.

Рассматривая мировой процесс, мы видим, как трудно и медленно зарождалась человеческая личность, как туго развивалось ее самосознание. Несмотря на весь эгоизм человеческой природы, самое понятие личности, личных прав, личной собственности и свободы, — все эти понятия возникают и развиваются на наших глазах. И вместе с их развитием, с развитием личного самосознания пробуждается сознание внутреннего противоречия жизни, противоречия личности и рода, свободы и природы. Это противоречие обуславливает собою не одни разногласия философских школ, но глубокий коренной разлад человеческой жизни. Его корень лежит не в умствованиях философов, а в самой действительности, в самой природе вещей, ибо вся действительность представляет нам борьбу этих начал, и в философии мы находим лишь отражение этой борьбы, лишь сознание мирового противоречия.

В философии только оно не может быть разрешено, именно потому, что оно есть действительное противоречие, требующее не теоретического, но и практического решения. Простая ссылка на недостигнутый идеал, в котором противоречия от века примирены, в котором осуществлено конкретное единство конечного и бесконечного, свободы и природы, личности и вселенной, — указание такого идеала само по себе еще недостаточно: во-первых, потому, что из такого отвлеченно-признанного идеала никогда не возможно вывести или понять с достаточной полнотою действительного эмпирического порядка вещей со всеми его противоположностями; во-вторых, потому, что осуществление такого идеала все-таки остается задачей, которая не подлежит теоретическому разрешению. Всякое умозрительное решение есть и должно быть только приблизительным, потому что это только предугадываемое, чаемое решение. И всякий раз, как философия забывает эту спекулятивную природу, отвлеченность своего идеала, она либо предполагает его осуществленным в действительности и, закрывая глаза на ее противоречия, сама впадает в них, либо же она отчаивается в самом идеале, в его вечной действительности и осуществимости.

Мы говорили уже об этом роковом противоречии, которое с глубокой древности тревожит умы, которое уже Аристотель сознал как безысходную

задачу онтологии — противоречие между родом и индивидом. В действительности один не может быть без другого; но в то же время и тот и другой претендуют на исключительную действительность, вместе ни тот ни другой не имеют истинной действительности. Индивиды преходящи, один род пребывает; но вне индивидов — это призренная отвлеченность. Люди умирают, человечество бессмертно: «нет ничего реальнее человечества». И в то же время нет ничего «идеальнее»: человечество как существо, как действительный организм не существует вовсе. Оно не составляет не только одного тела, но даже одного солидарного общества. Только отдельные люди суть реальные организмы, но эти «реальные существа» все преходящи и смертны, не обладая пребывающей действительностью.

Как же примиримо это противоречие? Может ли человечество стать таким же реальным и солидарным организмом, как один человек, может ли оно стать одним бессмертным человеком? И могут ли отдельные индивиды, составляющие человечество, приобрести в нем бессмертие? До тех пор, очевидно, противоречие непримиримо. Очевидно также, что сам по себе человек не может его примирить и если когда-нибудь он искал такого примирения, то не иначе как на практически-религиозной почве, в том или другом церковном, богочеловеческом организме.

Бердяев Н. И мир объектов (опыт философии одиночества и общения). Париж, С. 145 — 157.

Проблема личности есть основная проблема экзистенциальной философии. Я говорю «я» раньше, чем сознал себя личностью. «Я» первично и недифференцировано, оно не предполагает учения о личности. «Я» есть изначальная данность, личность же есть заданность. Я должен реализовать в себе личность, и эта реализация есть неустанная борьба. Сознание личности и реализация личности болезненны. Личность есть боль, и многие соглашаются на потерю в себе личности, так как не выносят этой боли. Личность не тождественна индивидууму. Индивидуум есть категория натуралистическая, биологическая. Не только животное или растение есть индивидуум, но и алмаз, стакан, карандаш. Личность же есть категория духовная, а не натуралистическая, она принадлежит плану духа, а не плану природы, она образуется прорывом духа в природу. Личности нет без работы духа над душевным и телесным составом человека. Человек может иметь яркую индивидуальность и не иметь личности. Есть очень одаренные люди, очень своеобразные, которые вместе с тем безличны, неспособны к тому сопротивлению, к тому усилию, которое требует реализация личности. Мы говорим: у этого человека нет личности, но не можем сказать: у этого человека

нет индивидуальности. Личность есть прежде всего смысловая категория, она есть обнаружение смысла существования. Между тем как индивидуум не предполагает неперменного такого обнаружения смысла, такого раскрытия ценности. Личность совсем не есть субстанция. Понимание личности как субстанции есть натуралистическое понимание личности и оно чуждо экзистенциальной философии. М. Шелер более правильно определяет личность, как единство актов и возможность актов. Личность может быть определена как единство в многообразии, единство сложное, духовно-душевно-телесное. Отвлеченное духовное единство без сложного многообразия не есть личность. Личность целостна, в нее входит и дух, и душа, и тело. Тело также органически принадлежит образу личности, оно участвует и в познании, тело не есть материя. Личность должна быть открыта ко всем веяниям космической и социальной жизни, ко всякому опыту и вместе с тем она не должна, не может растворяться в космосе и обществе. Персонализм противоположен космическому и социальному пантеизму. Но вместе с тем человеческая личность имеет космическую основу и содержание. Личность не может быть частью в отношении к какому-либо целому, космическому или социальному, она обладает самоценностью, она не может быть обращена в средство. Это — этическая аксиома. Кант выразил тут вечную истину, но выразил ее чисто формально. С натуралистической точки зрения личность представляется очень малой, бесконечно малой частью природы, с социологической точки зрения она представляется очень малой частью общества. с точки зрения философии существования и философии духа личность нельзя понимать как частное и индивидуальное в противоположность общему и универсальному. Это противоположение, характерное для природной и социальной жизни, в личности снимается. Сверхличное конструирует личность, «общее» обосновывает в ней «частное», и никогда сверхличное и «общее» не делает личность и «частное» своим средством. В этом тайна существования личности, сопряжения в ней противоположностей. Неверен тот органический универсализм, для которого личность есть часть мира. При таком взгляде на самую личность устанавливается совсем не органический взгляд. Все органические теории общества — антиперсоналистичны и превращают личность в орган целого. Отношение между частью и целым нужно понимать не натуралистически, а аксиологически. Личность всегда есть целое, а не часть, и это целое дано внутри существования, а не во внешнем природном мире. Личность не есть объект и не принадлежит объективированному миру, в котором ее нельзя найти. Можно сказать, что личность вне — мирна. Встреча с личностью для меня есть встреча с «ты», а не с объектом. Личность не есть объект, не есть вещь...

Есть еще один признак личности, отличающий ее от вещи, может быть, самый существенный — личность способна испытывать страдание и радость, она имеет для этого чувствилище, которого лишены сверхлические реальности. Очень существенно для личности переживание единой целостной судьбы. Это есть совершенно иррациональная сторона в существовании личности, между тем как самостоятельная постановка целей есть сторона рациональная. Главное в существовании личности совсем не то, что оно целесообразно, главное, что оно есть причиняющая боль судьба, антиномическое сопряжение свободы и предназначения неотвратимости.

Очень странно, что по-латински *persona* значит маска и связана с театральным представлением. Личность есть прежде всего личина. В личине-маске человек не только себя приоткрывает, но он себя защищает от растерзания миром. Поэтому игра, театральность есть не только желание играть роль в жизни, но также желание охранить себя от окружающего мира, остаться самим собой в глубине. Инстинкт театральности имеет двойной смысл. Он связан с тем, что человек всегда поставлен перед социальным множеством. В этом социальном множестве личность хочет занять положение, играть роль. Инстинкт театральности социален. Но в нем есть и другая сторона. «Я» превращается в другое «я», перевоплощается, личность надевает маску. И это всегда значит, что личность не выходит из одиночества в обществе, в природном сообществе людей. Играющий роль, надевающий маску остается одиноким. Преодоление одиночества в дионисических оргийных культах означало уничтожение личности. Одиночество преодолевается не в обществе, не в социальном множестве, как мире обективированном, а в общении, в духовном мире. В подлинном общении личность играет только свою собственную роль, играет себя, а не другого, не перевоплощается в другое «я», а оставаясь собой, соединяется с «ты». В социальном множестве, как объекте, личность сплошь и рядом хочет играть чужую роль, перевоплощается в другого, теряет лицо и принимает личину. Социальное положение людей обыкновенно означает, что личность играет роль, надевает маску, перевоплощается в навязанный ей извне тип. В плане существования, когда нет обективации и социализации, личность хочет быть сама собой, лицо человека хочет быть отраженным хотя бы в одном другом человеческом лице, в «ты». Потребность в истинном отражении присуща личности, лицу. Лицо ищет зеркала, которое не было бы кривым. Нарциссизм в известном смысле присущ лицу. Таким зеркалом, которое истинно отражает лицо, бывает, как уже сказано, лицо любящего. Лицо предполагает истинное общение. Есть что-то мучительное в фотографии. В ней лицо отражается не в другом лице, не в любящем, а в безразличном объекте, т.е. обективируется, выпадает из

истинного существования. Нет в мире ничего более значительного, более выражающего тайну существования, чем человеческое лицо. Проблема личности прежде всего связана с проблемой лица. Лицо есть всегда разрыв и прерывность в объективированном мире, просвет из таинственного мира человеческого существования, отражающего существование божественное. Через лицо прежде всего личность приходит в общение с личностью. Восприятие лица совсем не есть восприятие физического явления, оно есть проникновение в душу и дух. Лицо свидетельствует о том, что человек есть целостное существо, не раздвоенное на дух и плоть, на душу и тело. Лицо значит, что дух победил сопротивление материи. Бергсон определяет тело, как победу духа над сопротивлением материи. Это прежде всего должно быть отнесено к лицу. Выражение глаз не есть объект и не принадлежит к объективированному физическому миру, оно есть чистое обнаружение существования, есть явление духа в конкретном существовании. Над объектом возможно лишь господство, с лицом же возможно лишь общение. Личность есть, как верно выразился Штерн, метапсихо-физическое бытие.

«Я» может реализовать личность, стать личностью. Реализация личности всегда предполагает самоограничение, свободное подчинение сверхличному, творчество сверхличных ценностей, выход из себя в другого. «Я» может быть эгоцентрическим, самоутверждающимся, раздувающимся, неспособным выйти в другого. Эгоцентризм разрушает личность, он есть величайшее препятствие на путях реализации личности. Не быть поглощенным собой, быть обращенным к «ты» и к «мы» есть основное условие существования личности. Предельно эгоцентрический человек есть существо лишённое личности, потерявшее чувство реальностей, живущее фантазиями, иллюзиями, призраками. Личность предполагает чувство реальностей и способность выходить к ним. Крайний индивидуализм есть отрицание личности. Личности присущ метафизически социальный элемент, она нуждается в общении с другими. Персоналистическая этика борется с эгоцентризмом. Эгоцентризм менее всего означает поддержание тождества, единства личности. Наоборот, эгоцентризм может быть разрушением этого тождества, распадением на самоутверждающиеся мгновения, не связанные памятью. Память, столь существенная для тождества и единства личности, может отсутствовать у эгоцентрика. Память духовна, она есть усилие духа, сопротивляющееся распадению на drobные отрезки времени. Зло есть разложение целостности личности, причем разложившиеся части ведут автономное существование. Но злое не может создать своей новой злой целостной личности. Поэтому в человеке всегда остается и доброе. Борьба за личность есть борьба против «ячества», против помешательства на своем «я». Сумасшествие есть всегда помешательство на своем «я» и потеря функции

реальности. Истерическая женщина обыкновенно помешана на своем «я» и поглощена им, но в ней более всего разрушена личность. Раздвоение личности есть результат эгоцентризма. Солипсизм, который в философии есть игра мысли и лишен серьезности, психологически есть предел отрицания личности. Если «я» есть все, и если ничего, кроме моего «я», нет, то о личности не может быть и речи, проблема личности даже не ставится. Эгоизм может быть низменным, обыденным, но может быть и возвышенным, идеалистическим. Но возвышенный, идеалистический эгоизм тоже неблагоприятен для личности. Философский идеализм, как он раскрылся в немецкой философии начала XIX века, ведет к имперсонализму, в нем нет учения о личности. Это особенно ясно на учении Фихте о «Я», которое, конечно, не есть человеческая личность. Этот имперсонализм особенно зловещую форму принимает у Гегеля, в гегелевском учении о государстве...

Христианство видит в сердце онтологическое ядро человеческой личности, видит не какую-то дифференцированную часть человеческой природы, а ее целость. Но это есть и глубочайшая истина философского познания человека. Интеллект не может быть признан таким ядром человеческой личности. Да и современная психология и антропология не признает такой раздельности интеллектуальных, волевых, эмоциональных элементов человеческой природы. Сердце совсем не есть один из раздельных элементов, в сердце есть мудрость, сердце есть орган совести, которая есть верховный орган оценок. Для учения о личности очень важно еще различие двух разных смыслов, которые вкладываются в понятие личности. Личность есть разностное существо, существо своеобразное, не похожее ни на какое другое существо. Идея личности аристократична в том смысле, что она предполагает качественный отбор, не допускает смешения, есть качественное возвышение и восхождение. Тогда возникает вопрос не о личности вообще, а о личности, имеющей особенное призвание и предназначение в мире, о личности, обладающей творческим даром, замечательной, великой, гениальной. Демократизация общества может быть очень неблагоприятна для личности, нивелировать личность, сводить всех к среднему уровню, может вырабатывать безличные личности. Есть соблазн прийти к тому выводу, что смысл истории и культуры заключается в выработке немногих, выдвигающихся из массы, качественно своеобразных, выдающихся, творчески одаренных личностей. Огромную же массу человечества можно при этом считать обреченной на безличность. При натуралистическом взгляде на мир и человека именно это решение проблемы личности наиболее правдоподобно. Но это не христианский взгляд. Всякий человек призван стать личностью, и ему должна быть предоставлена возможность стать личностью. Всякая человеческая личность обладает

ценностью в себе и не может рассматриваться, как средство... Этим нисколько не отрицается глубокое неравенство людей в дарах и качествах, в призваниях и в высоте. Но равенство личностей есть равенство иерархическое, есть равенство разностных, не равных по своим качествам существ. Онтологическое неравенство людей определяется не их социальным положением, что есть извращение истинной иерархии, а их реальными человеческими качествами, достоинствами и дарами. Таким образом в учении о личности сочетается элемент аристократический и элемент демократический.

Бердяев Н. А. О назначении человека. Париж, 1931 С. 60 — 65, 260 — 264.

Персонализм. Личность и индивидуум. Личность и общество. Учение о человеке есть прежде всего учение о личности. Истинная антропология должна быть персоналистичной. И вот основной вопрос — как понять отношение между личностью и индивидуумом, между персонализмом и индивидуализмом? Индивидуум есть категория натуралистически-биологическая. Личность же есть категория религиозно-духовная. Я хочу строить персоналистическую, но отнюдь не индивидуалистическую этику. Личность есть категория аксиологическая, оценочная. Мы говорим об одном человеке, что у него есть личность, а о другом, что у него нет личности, хотя и тот и другой является индивидуумом. Иногда даже натуралистически, биологически и психологически яркий индивидуум может не иметь личности. Личность есть целостность и единство, обладающее безусловной и вечной ценностью. Индивидуум может совсем не обладать такой цельностью и единством, может быть разорванным и все может быть в нем смертным. Личность не есть часть чего-то, функция рода или общества, она есть целое, сопоставимое с целым миром, она не есть продукт биологического процесса и общественной организации. Личность нельзя мыслить ни биологически, ни психологически, ни социологически. Личность — духовна и предполагает существование духовного мира. Ценность личности есть высшая иерархическая ценность в мире, ценность духовного порядка. В учении о личности основным является то, что ценность личности предполагает существование сверхличных ценностей. Именно сверхличные ценности и создают ценность личности. Личность есть носитель и творец сверхличных ценностей и только это создает ее цельность, единство и вечное значение. Но понимать это нельзя так, что личность сама по себе не есть ценность, а есть лишь средство для ценностей сверхличных. Личность сама есть безусловная и высшая ценность, но она существует лишь при существовании ценностей сверхличных, без которых она перестает существовать. Это и значит, что существование личности предполагает существование Бога, ценность личности предполагает верховную

ценность Бога. Если нет Бога как источника сверхличных ценностей, то нет и ценности личности, есть лишь индивидуум, подчиненный родовой природной жизни. Личность есть по преимуществу нравственный принцип, из нее определяется отношение ко всякой ценности. И потому в основе этики лежит идея личности. Имперсоналистическая этика есть *contradictio in adjecto*. Этика и есть в значительной степени учение о личности. Центр нравственной жизни в личности, а не в общностях. Личность есть ценность, стоящая выше государства, нации, человеческого рода, природы, и она в сущности не входит в этот ряд. Единство и ценность личности не существует без духовного начала. Дух конституирует личность, несет просветление и преобразование биологического индивидуума, делает личность независимой от природного порядка...

М. Шелеру принадлежит интересное учение о личности. Он пожелал построить чисто персоналистическую этику. Философская антропология, которая должна обосновывать этику, очень бедна, и М. Шелер — один из немногих философов, которые что-то для нее сделали. По Шелеру, человек есть существо, которое возвышается над собой и над всей жизнью... Шелер считает человека биологически неопределимым. Основным для него является противоположение не человека и животного, а личности и организма, духа и жизни. Это есть основной дуализм у Шелера — дуализм духа и жизни. Очень тонко критикует Шелер идею автономии у Канта, Фихте, Гегеля и справедливо видит у них не автономию личности, а автономию безличного духа. Философия немецкого идеализма неблагоприятна для личности и не ставила проблему личности. М. Шелер... различает личность и «я». «Я» предполагает что-то вне себя, предполагает «не я». Личность же абсолютна, она не предполагает вне себя ничего. Личность не часть мира, а коррелятив мира. Бесспорно, личность есть целое, а не часть. Личность есть микрокосм. И Шелер хочет обосновать этику на ценности личности, как высшей иерархической ценности. Речь тут идет не о ценности личности вообще, а о ценности конкретной неповторимой личности, о ценности индивидуального. Это и есть прежде всего преодоление нормативной законнической этики. Этика Канта и была типом такой нормативной, законнической этики. Но Шелер не прав, когда он утверждает, что личность не предполагает ничего вне себя. Он хочет защитить этим веру в Бога как личность. Но это ошибка. Личность по существу предполагает другого и другое, но не «не я», что есть отрицательная граница, а другую личность. Личность невозможна без любви и жертвы, без выхода к другому, другу, любимому. Закупоренная в себе личность разрушается... Личность предполагает существование других личностей и общение личностей. Личность есть высшая иерархическая ценность, она никогда не есть средство и орудие.

Но она как ценность не существует, если нет ее отношения к другим личностям, к личности Бога, к личности другого человека, к сообществу людей. Личность должна выходить из себя, преодолевать себя. Удушливая замкнутость в себе личности есть ее гибель...

Борьба за возвышение личности и за ценность личности есть борьба духовная, а не биологическая. В борьбе этой личность неизбежно сталкивается с обществом, ибо человек есть существо метафизически социальное. Но к обществу, к социальному коллективу личность принадлежит лишь частью своего существа. Остальным же своим составом она принадлежит к миру духовному. Человеческая личность не может не определить своего отношения к обществу, но она не может нравственно определяться обществом. И этическая проблема соотношений личности и общества очень сложна. Она одинаково ложно разрешается сингуляристическим индивидуализмом и социальным универсализмом. Два процесса разом происходят в мире: процесс социализации человека и процесс индивидуализации человека. И в мире всегда происходит столкновение и борьба социального нравственного сознания и личного нравственного сознания. Отсюда возникает различие между правом и нравственностью. Поразительно, что в XIX и XX веке человек позволил убедить себя в том, что он получил свою нравственную жизнь, свое различие между добром и злом, свою ценность целиком от общества. Он готов был отречься от первородства и независимости человеческого духа и совести. О. Конт, К. Маркс, Дюркгейм приняли нравственное сознание первобытного клана за вершину нравственного сознания человечества. И они отрицали личность: для них есть лишь индивидуум соотносительный с социальным коллективом. Этика должна прежде всего вести духовную борьбу против той окончательной социализации человека, которая подавляет свободу духа и совести. Социализация этики означает тиранию общества и общественного мнения над духовной жизнью личности и над свободой ее нравственной оценки. Врагом личности является общество, а не общность, не соборность. Примером ложного универсализма в этике является Гегель. Ложный универсализм есть в «Этике» Вундта, в социальной философии Шпанна...

Социология вращается вокруг человеческих мнений и оценок, но ничего не знает о той первореальности, вокруг которой люди оценивают, выражают мнения и суждения.

Личность в своей глубине ускользает от социологии, социология имеет дело с коллективом. Маркс учит, напр., что борьба классов мешает организованной борьбе человека с природой, т.е. раскрытию человеческого могущества. Борьба переносится в отражения, в фиктивную сферу религии, философии, морали, искусства, в сферу идеологии. При этом сам Маркс

произносит нравственные оценки и суд. Он видит в социальном могуществе человека и в его власти над природой верховную ценность. Но почему, откуда это взято? По его собственной теории это внушено ему обществом на известной ступени его развития, при известной его структуре. Маркс наивно пользуется категориями добра и зла, но в его сознании не возникает вопроса о добре и зле, о их генезисе, генезисе самого добра и зла, а не человеческих мнений о добре и зле, об источнике оценок, о ценностях, самих ценностях...

Джеймс У. Личность // Психология личности Тексты. М., 1982 С. 61 — 70.

ЛИЧНОСТЬ

«Личность» и Я. О чем бы я ни думал, я всегда в то же время более или менее сознаю самого себя, свое личное существование. Вместе с тем ведь это я сознаю, так что мое самосознание в его целом является как бы двойственным — частью познаваемым и частью познающим, частью объектом и частью субъектом: в нем надо различать две стороны, из которых для краткости одну мы будем называть личностью, а другую — Я. Я говорю «две стороны», а не «две обособленные сущности», так как признание тождества нашего Я и нашей «личности» даже в самом акте их различения представляет, быть может, самое неукоснительное требование здравого смысла, и мы не должны упускать из виду это требование с самого начала при установлении терминологии, к каким бы выводам относительно ее состоятельности мы ни пришли в конце нашего исследования. Итак, рассмотрим сначала познаваемый элемент в сознании личности, или, как иногда выражаются, наше эмпирическое Эго.

Эмпирическое Я, или «личность». В самом широком смысле личность человека составляет общая сумма всего того, что он может назвать своим: не только его физические и душевные качества, но также его платье, его дом, его жена, дети, предки и друзья, его репутация и труды, его имение, его лошади, его яхта и капиталы. Все это вызывает в нем аналогичные чувства. Если по отношению ко всему этому дело обстоит благополучно — он торжествует; если дела приходят в упадок — он огорчен; разумеется, каждый из перечисленных нами объектов влияет не в одинаковой степени на состояние его духа, но все они оказывают более или менее сходное воздействие на его самочувствие. Понимая слово «личность» в самом широком смысле, мы можем прежде всего подразделить анализ ее на три части в отношении:

- а) ее составных элементов;
 - б) чувств и эмоций, вызываемых ими (самооценка);
 - в) поступков, вызываемых ими (заботы о самом себе и самосохранение).
- (а) Составные элементы личности могут быть подразделены на три класса: физическая личность,

социальная личность и
духовная личность.

Физическая личность. В каждом из нас телесная организация представляет существенную часть нашей физической личности, а некоторые части нашего тела могут быть названы нашими в теснейшем смысле слова. За телесной организацией следует одежда. Старая поговорка, что человеческая личность состоит из трех частей: души, тела и платья, — нечто большее, нежели простая шутка. Мы в такой степени присваиваем платью нашей личности, до того отождествляем одно с другим, что немногие из нас дадут, не колеблясь ни минуты, решительный ответ на вопрос, какую бы из двух альтернатив они выбрали: иметь прекрасное тело, облеченное в вечно грязные и рваные лохмотья, или под вечно новым костюмом с иголки скрывать безобразное, уродливое тело. Затем ближайшей частью нас самих является наше семейство, наши отец и мать, жена и дети — плоть от плоти и кость от кости нашей. Когда они умирают, исчезает часть нас самих. Нам стыдно за их дурные поступки. Если кто-нибудь обидел их, негодование вспыхивает в нас тотчас, как будто мы сами были на их месте. Далее следует наш «домашний очаг». Сцены в нем составляют часть нашей жизни, его вид вызывает в нас нежнейшее чувство привязанности, и мы неохотно прощаем гостю, который, посетив нас, указывает недостатки в нашей домашней обстановке или презрительно к ней относится. Мы отдаем инстинктивное предпочтение всем этим разнообразным объектам, связанным с наиболее важными практическими интересами нашей жизни. Все мы имеем бессознательное влечение охранять наши тела, облекать их в платья, снабженные украшениями, лелеять наших родителей, жену и детей и приискивать себе собственный уголок, в котором мы могли бы жить, совершенствуя свою домашнюю обстановку.

Такое же инстинктивное влечение побуждает нас накапливать состояние, а сделанные нами ранее приобретения становятся в большей или меньшей степени близкими частями нашей эмпирической личности. Наиболее тесно связанными с нами частями нашего имущества являются произведения нашего кровного труда. Немногие люди не почувствовали бы своего личного уничтожения, если бы произведение их рук и мозга (например, коллекция насекомых или обширный труд в рукописи), создававшиеся ими в течение целой жизни, вдруг оказалось уничтоженным. Подобное же чувство питает скупой к своим деньгам.

Социальная личность. Признание в нас личности со стороны других представителей человеческого рода делает из нас общественную личность. Мы не только стадные животные, не только любим быть в обществе себе подобных, но имеем даже прирожденную склонность обращать на себя внимание других

и производить на них благоприятное впечатление. Трудно придумать более дьявольское наказание (если бы такое наказание было физически возможно), как если бы кто-нибудь попал в общество людей, где на него совершенно не обращали бы внимания. Если бы никто не оборачивался при нашем появлении, не отвечал на наши вопросы, не интересовался нашими действиями, если бы всякий при встрече с нами намеренно не узнавал нас и обходился с нами как с неодушевленными предметами, то нами овладело бы известного рода бешенство, известного рода бессильное отчаяние, от которого были бы облегчением жесточайшие телесные муки, лишь бы при этих муках мы чувствовали, что, при всей безвыходности нашего положения, мы все-таки не пали настолько низко, чтобы не заслуживать внимания.

Собственно говоря, у человека столько социальных личностей, сколько индивидуумов признают в нем личность и имеют о ней представление. Посягнуть на это представление — значит посягнуть на самого человека. Но, принимая во внимание, что лица, имеющие представление о данном человеке, естественно распадаются на классы, мы можем сказать, что на практике всякий человек имеет столько же различных социальных личностей, сколько имеется различных групп людей, мнением которых он дорожит. Многие мальчики ведут себя довольно прилично в присутствии своих родителей или преподавателей, а в компании невоспитанных товарищей бесчинствуют и бранятся, как пьяные извозчики. Мы выставляем себя в совершенно ином свете перед нашими детьми, нежели перед клубными товарищами: мы держим себя иначе перед нашими постоянными покупателями, чем перед нашими работниками; мы — нечто совершенно другое по отношению к нашим близким друзьям, чем по отношению к нашим хозяевам или к нашему начальству. Отсюда на практике получается подразделение человека на несколько личностей; это может повести к дисгармоническому раздвоению социальной личности, например в том случае, если кто-нибудь боится выставить себя перед одними знакомыми в том свете, в каком он представляется другим; но тот же факт может повести к гармоническому распределению различных сторон личности; например, когда кто-нибудь, будучи нежным к своим детям, является строгим к подчиненным ему узникам или солдатам.

Добрая или худая слава человека, его честь или позор — это названия для одной из его социальных личностей. Своеобразная общественная личность человека, называемая его честью, является результатом одного из тех раздвоений личности, о которых мы говорили. Представление в известном свете человека в глазах окружающей его среды является руководящим мотивом для одобрения или осуждения его поведения, смотря по тому, применяется ли он к требованиям данной общественной среды, к требованиям, которые он мог

бы не соблюдать при другой житейской обстановке. Так, например, частное лицо может без зазрения совести покинуть город, зараженный холерой, но священник или доктор нашли бы такой поступок несовместимым с их понятием о чести. Честь солдата побуждает его сражаться и умирать при таких обстоятельствах, когда другой человек имеет полное право скрыться в безопасное место или бежать, не налагая на свое социальное Я позорного пятна. Подобным же образом судья или государственный муж в силу облакающего их звания находят противным своей чести принимать участие в денежных операциях, не заключающих в себе ничего предосудительного для частного лица. Весьма часто можно слышать, как люди проводят различие между отдельными сторонами своей личности: «Как человек, я жалею вас, но как официальное лицо, я не могу вас пощадить». «В политическом отношении он мой союзник, но как нравственную личность я не выношу его». То, что называют мнением среды, составляет один из сильнейших двигателей в жизни. Вор не смеет обкрадывать своих товарищей; карточный игрок обязан платить свои карточные долги, хотя бы он вовсе не платил иных своих долгов. Всегда и везде кодекс чести «фешенебельного» общества возбранял или разрешал известные поступки единственно в угоду одной из сторон нашей социальной личности. Вообще говоря, вы не должны лгать, но в том, что касается ваших отношений к известной даме — лгите, сколько вам угодно; от равного себе вы принимаете вызов на дуэль, но вы засмеетесь в глаза лицу низшего, сравнительно с вами, общественного положения, если это лицо вздумает потребовать от вас удовлетворения, — вот примеры для пояснения нашей мысли.

Духовная личность. Под духовной личностью, поскольку она стоит в связи с эмпирической, мы не разумеем того или другого отдельного преходящего состояния нашего сознания. Скорее мы разумеем под духовной личностью полное объединение отдельных состояний сознания, конкретно взятых духовных способностей и свойств.

Это объединение в каждую отдельную минуту может стать объектом моей мысли и вызвать эмоции, аналогичные с эмоциями, производимыми во мне другими сторонами моей личности. Когда мы думаем о себе как о мыслящих существах, все другие стороны нашей личности представляются относительно нас как бы внешними объектами. Даже в границах нашей духовной личности некоторые элементы кажутся более внешними, чем другие. Например, наши способности к ощущению представляются, так сказать, менее интимно связанными с нашим Я, чем наши эмоции и желания. Самый центр, самое ядро нашего Я, поскольку оно нам известно, святое святых нашего существа, это —

чувство активности, обнаруживающееся в некоторых наших внутренних душевных состояниях.

За составными элементами личности в нашем изложении следуют характеризующие ее чувства и эмоции.

Самооценка. Она бывает двух родов: самодовольство и недовольство собой. Самолюбие может быть скорее отнесено к третьему отделу, к отделу поступков, ибо сюда по большей части относят скорее известную группу действий, чем чувствований в тесном смысле слова. Для обоих родов самооценки язык имеет достаточный запас синонимов. Таковы, с одной стороны, гордость, самодовольство, высокомерие, суетность, самопочитание, заносчивость, тщеславие; с другой — скромность, униженность, смущение, неуверенность, стыд, унижение, раскаяние, сознание собственного позора и отчаяние в самом себе. Эти два противоположных класса чувствований являются непосредственными, первичными дарами нашей природы.

Можно сказать, что нормальным возбудителем самочувствия является для человека его благоприятное или неблагоприятное положение в свете — его успех или неуспех. Человек, эмпирическая личность которого имеет широкие пределы, который с помощью своих собственных сил всегда достигал успеха, личность с высоким положением в обществе, обеспеченная материально, окруженная друзьями, пользующаяся славой, едва ли будет склонна поддаваться страшным сомнениям, едва ли будет относиться к своим силам с тем недоверием, с каким она относилась к ним в своей юности. «Разве я не возрастил сады великого Вавилона?» Между тем лицо, потерпевшее несколько неудач одну за другой, падает духом на половине житейской дороги, проникается болезненной неуверенностью в самом себе и отступает перед попытками, вовсе не превосходящими его силы.

Заботы о себе и самосохранение. Под это понятие подходит значительный класс наших основных инстинктивных побуждений. Сюда относятся телесное, социальное и духовное самосохранение.

Заботы о физической личности. Все целесообразно-рефлекторные действия и движения питания и защиты составляют акты телесного самосохранения. Подобным же образом страх и гнев вызывают наступление целесообразного движения. Если под заботами о себе мы условимся разуметь предвидение будущего в отличие от самосохранения в настоящем, то мы можем отнести гнев и страх к инстинктам, побуждающим нас охотиться, добывать пропитание, строить жилища, делать полезные орудия и заботиться о своем организме. Впрочем, эти последние инстинкты в связи с чувством любви, родительской привязанности, любознательности и соревнования

распространяются не только на развитие нашей телесной личности, но и на все наше материальное Я в самом широком смысле слова.

Наши заботы о своей социальной личности выражаются непосредственно в чувстве любви и дружбы, в нашем желании обращать на себя внимание и вызывать в других изумление, в чувстве ревности, стремлении к соперничеству, жажде славы, влияния и власти; косвенным образом они проявляются во всех побуждениях к материальным заботам о себе, поскольку последние могут служить средством к осуществлению общественных целей. Мы из сил надрываемся получить приглашение в дом, где бывает большое общество, чтобы при упоминании о ком-нибудь из виденных нами гостей иметь возможность сказать: «А, я его хорошо знаю!» — и раскланиваться на улице чуть ли не с половиной встречных. Конечно, нам всего приятнее иметь друзей, выдающихся по рангу или достоинствам, и вызывать в других восторженное поклонение. Тэккерей в одном из своих романов просит читателей сознаться откровенно, неужели каждому из них не доставит особенного удовольствия прогулка по улице с двумя герцогами под руку. Но, не имея герцогов в кругу своих знакомых и не слыша гула завистливых голосов, мы не упускаем и менее значительных случаев обратить на себя внимание. Есть страстные любители предавать свое имя гласности в газетах — им все равно, под какую газетную рубрику попадет их имя, в разряд ли прибывших и выбывших, частных объявлений, интервью или городских сплетен; за недостатком лучшего они не прочь попасть даже в хронику скандалов.

Под рубрику «попечение о духовной личности» следует отнести всю совокупность стремлений к духовному прогрессу — умственному, нравственному и духовному в узком смысле слова. Впрочем, необходимо допустить, что так называемые заботы о своей духовной личности представляют в этом более узком смысле слова лишь заботу о материальной и социальной личности в загробной жизни. В стремлении магометанина попасть в рай или в желании христианина избежать мук ада материальность желаемых благ сама собой очевидна. с более положительной и утонченной точки зрения на будущую жизнь многие из ее благ (сообщество с усопшими родными и святыми и сопричастие божества) суть лишь социальные блага наивысшего порядка. Только стремления к искуплению внутренней (греховной) природы души, к достижению ее безгрешной чистоты в этой или будущей жизни могут считаться заботами о духовной нашей личности в ее чистейшем виде.

Наш широкий внешний обзор фактов, наблюдаемых в жизни нашей личности, был бы неполон, если бы мы не выяснили вопроса о соперничестве и столкновениях между отдельными сторонами нашей личности. Наша физическая природа ограничивает наш выбор одними из многочисленных

представляющихся нам и желаемых нами благ, тот же факт наблюдается и в данной области явлений. Если бы только было возможно, то уж, конечно, никто из нас не отказался бы быть сразу красивым, здоровым, прекрасно одетым человеком, великим силачом, богачом, имеющим миллионный годовой доход, остряком, бонвиваном, покорителем дамских сердец и в то же время философом, филантропом, государственным деятелем, военачальником, исследователем Африки, модным поэтом и святым человеком. Но это решительно невозможно. Деятельность миллионера не мирится с идеалом святого; филантроп и бонвиван — понятия несовместимые; душа философа не уживается с душой сердцеда в одной телесной оболочке. Внешним образом такие различные характеры как будто и в самом деле совместимы в одном человеке. Но стоит действительно развить одно из свойств характера, чтобы оно тотчас же заглушило другие. Человек должен тщательно рассмотреть различные стороны своей личности, чтобы искать спасения в развитии глубочайшей, сильнейшей стороны своего Я. Все другие стороны нашего Я призрачны, только одна из них имеет реальное основание в нашем характере, и потому ее развитие обеспечено. Неудачи в развитии этой стороны нашего характера суть действительные неудачи, вызывающие стыд, а успех — настоящий успех, приносящий нам истинную радость.

Навчальне видання

**Будко Володимир Васильович,
Зінчина Олександра Борисівна,
Фатєєв Юрій Олексійович**

Хрестоматія з філософії (для студентів всіх курсів всіх спеціальностей
всіх форм навчання академії)

(Рос. мовою)

Відповідальний за випуск *В. В. Будко*

Редактор *З. І. Зайцева*

План 2010, поз. 222 Л

Підп. до друку 07.12.2010

Формат 60х84 1/16

Друк на ризографі.

Ум. друк. арк. 21,5

Зам. №

Тираж 50 пр.

Видавець і виготовлювач:

Харківська національна академія міського господарства,
вул. Революції, 12, Харків, 61002

Електронна адреса: rectorat@ksame.kharkov.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи:

ДК № 731 від 19.12.2001